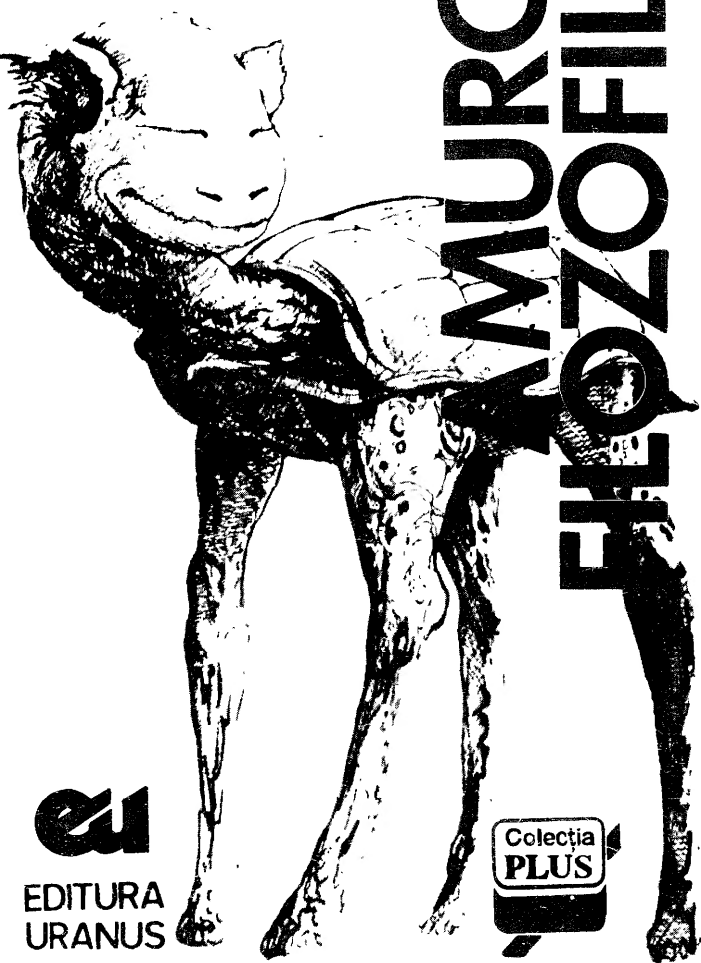


PAPINI



MURGUL FILOZOFLOR



EDITURA
URANUS



Coperta de ALEXANDRU IONESCU
Desenul de pe copertă: FLORIN CREANGĂ

Giovanni Papini, Il Crepuscolo dei Filosofi

Quinta edizione riveduta

© Vallecchi editore, Firenze 1927

Toate drepturile asupra acestei versiuni sînt rezervate

Editurii URANUS, Bucureşti CP 7-62

ISBN 973-9021-03-04

CUPRINS

Prefață la prima ediție	5
I Immanuel Kant	9
II Georg Hegel	45
III Arthur Schopenhauer	81
IV Auguste Comte	107
V Herbert Spencer	145
VI Friedrich Nietzsche	175

GIOVANNI PAPINI

AMURGUL FILOZOFILOR

Traducere din limba italiană de

RODICA LOCUSTEANU



EDITURA URANUS

București, 1991

Prefață la prima ediție

Cartea aceasta nu e o carte scrisă cu bună-credință. Este o carte plină de patimă și, de aceea, nedreaptă — o carte inegală, parțială, fără scrupule, violentă, contradictorie, insolentă, ca toate cărțile celor ce iubesc și urăsc, fără să le fie rușine nici de iubirile nici de urile lor.

Îmi permit să fiu cinic, întrucât cred că această carte, spre deosebire de atâtea altele pline de înțelepciune și amabilitate, este o operă plină de viață. N-am vrut să fac o istorie a filozofiei moderne și nici o culegere de eseuri despre filozofii moderni. Cartea mea nu intenționează să-i informeze pe cititori despre ceea ce au gândit cu exactitate nefericiții de care vorbesc, nici să facă interpretări riguroase sau comentarii docte asupra filozofiilor lor.

Cartea aceasta este o frântură, sau mai multe, dintr-o autobiografie intelectuală. E un produs al eliberării mele de anumite lucruri ce m-au făcut să sufăr; este, în speță, tentativa de a mă elibera de filozofie și de filozofi. Și este totodată compendiul unei perioade din activitatea mea dedicată îndeosebi polemicii și luptei. Are o valoare mai ales personală; e ca o serie de confesiuni indirecte, ca un șir de aversiuni

și respingeri față de anumiți oameni, luați ca simboluri ale unor antipatice idei contrare. Valoarea ei va fi în funcție de ceea ce voi face în continuare: dacă voi face ceva atît de important încît să merite să fie demolat, va fi un document de preț al vieții mele spirituale de acum; dacă însă nu voi ajunge să înfăptuiesc ce gîndesc, va fi o simplă descătușare demnă să intereseze doar pe cîțiva tovarăși de drum sau pe cîțiva diletanți spirituali.

Dincolo de această semnificație pur individuală — pe care m-am grăbit s-o afirm cu cea mai mare franchețe — cartea poate avea încă una ceva mai generală și, poate, mai reprezentativă decît multe curente contemporane. Se poate observa cu ușurință că este un proces intentat filozofiei, un efort de a-i demonstra vanitatea, vacuitatea și ridicolul. Am urmărit lichidarea generală a acestui avorton echivoc al spiritului uman, a acestui monstru cu sex dubios ce nu vrea să fie nici știință, nici artă, și e un amestec din amîndouă, fără a reuși să fie un instrument de acțiune și de cucerire. În acest sens, cartea mea ar putea fi programul unei generații animate de o anume bunăvoință: asasinarea unei ființe inutile în vederea pregătirii unor forme de activitate mentală mai demne de cei ce se autointitulează pompos regii creațiunii.

Pentru a putea face acest proces, am luat partea cea mai recentă și cea mai vie a filozofiei, cea care circulă și astăzi în școli sau apare în paginile ziarelor, respectiv cea dintre sfârșitul secolului al XVIII-lea și începuturile secolului al XX-lea. Și în loc să fac procesul filozofiei în general, luată în sens abstract, am vrut s-o judec, s-o atac, s-o lovesc și s-o execut în persoana celor mai mari reprezentanți ai ei din ultimul secol, priviți ca oameni vii, concreți și bine determinați. I-am luat de piept unul câte unul și-am dat cu ei de pereți cu toată furia de care sînt eu în stare, fără nici o milă sau considerație. Am căutat să-i privesc adînc în ochi pe fiecare, să le descopăr sufletul ascuns, eul lor cel mai de preț, le-am supus torturii cele cîteva idei și, după ce le-am maltratat, le-am aruncat ca pe niște leșuri inutile.

M-am simțit, în fața fiecăruia din ei, ca un dușman nesățios, ca un distrugător necesar, și mi s-a părut că, după ce-am curățat drumul de uriașele lor cadavre și de umbrele lor reci, aș fi putut merge mai bine.

Astfel s-a născut această carte care e un adevărat masacru, e un măcel, o distrugere, un adevărat abator public. Am dovedit o asemenea voință de a ucide și de a sfișia, încît i-am făcut să strîmbe din nas pe toți consorții legitimi ai istoriei serioase, sînguincioase și obiective.

Știu foarte bine, nu-i nevoie să mi-o mai spună alții, că această impetuozitate a dăunat solidității cărții. Ar fi fost necesare o mai bună pregătire, o mai

mare prudență și răceală. Poate că astfel, cartea ar fi devenit mai eficace. Dar ar fi pierdut mireasma de praf și de tinerețe, aerul ușor semeț și ușor donquijotesc la care țin atît de mult, în detrimentul meu.

Ceea ce s-a născut după trei ani de leneșă meditație întreruptă doar de serile de lucru furibund, nu mi se pare complet nedemn de ceea ce vreau să fac și voi face în continuare. De aceea m-am hotărît s-o tipăresc și sînt sigur că, în ciuda tăcerii disprețuitoare a filozofilor suspuși și a strîmbăturilor exegeților plini de seriozitate, vor exista și prieteni tineri și necunoscuți ce vor găsi în aceste pagini grăbite bucurii și cărări noi.

21 septembrie 1905

Immanuel Kant

1

Kant este un filozof vestit. Ba chiar cel mai vestit dintre filozofii moderni. S-a bucurat de tot ce-î putea oferi renumele: de discipoli încăpăținați și de glosatori nebuloși, de monumente în piețele publice și de reviste speciale. În ce mă privește, nu sînt deloc la fel de sigur că este un mare filozof, și, mai mult decît atît, că este întotdeauna filozof. Însuși renumele său mi se pare suspect: cine ar putea preciza cît se datorează *reclamei* germane și cît ignoranței latine.

Citiți, de pildă, incredibila apologie făcută de Cohen care-i atribuie lui Kant inclusiv meritul victoriei de la Sedan, și gîndiți-vă că francezii — spunea un malițios — îl citesc pe Kant doar ca să poată părea spirite profunde... Gloria lui este însă suspectă și în altă privință: este incredibil de mistică. Kant nu mai este pașnicul profesor din Königsberg, supus credincios al M.S. regelui Prusiei, ci a devenit un simbol, un personaj legendar. Nu mai este *un* filozof, este *Filozofia*. A pătruns în limbajul cotidian și aproape că a intrat în proverbe; în romanele burgheze, oricine studiază filozofia vorbește de Kant. Pur și simplu a devenit un patriarh, un pontif, un semizeu. Se vorbește atît de mult despre el, fiindcă puțini îl cunosc. E ca un templu în vîrfurile unui munte: toți îl văd și nimeni nu-l vizitează.

Atunci cînd faima ajunge la acest nivel, devine nesigură; este ecoul care se repetă, nu iubirea care înțelege și știe.

În cazul lui Kant, nebulozitatea limbajului și asprimea piscurilor au ajutat opera. Ca să-l judeci, ca

să-l vezi la față, trebuie să treci de perdeaua de ceață, să urci muntele și să dai la o parte panegiricele; într-un cuvânt, trebuie să-l descoperi.

I

Omul

Să mărturisim deschis: la prima vedere, omul nu e simpatic. E imposibil ca un prusac atît de perfect, un neamț atît de tipic precum Kant, să placă unui latin.

Oricît s-ar atrage contrariile, între ele rămîn o mulțime de obstacole. Se spune că *homo logicus*, filozoful sever trebuie să fie obiectiv, să se dezbrace de orice simpatie și antipatie, să uite de propria sa persoană și de propria sa naționalitate. Experiența ar fi interesantă, cu condiția să fie posibilă. Știu că mulți au spus-o și chiar au încercat-o. Dar dacă priviți mai în adînc, veți vedea că n-au reușit. Personalitatea, sentimentele, naționalitatea se află acolo, implicate, dar nu mai puțin prezente. E mai bine să le mărturisești deschis, decît să le ascunzi sub promisiunea unor amputări imaginare.

Filozoful e nu numai filozof, ci și om, iar omul nu se lasă dat pe ușă afară cu îngăduința cu care și-o

închipuia bunul Taine.

De aceea eu, care sînt latin, mărturisesc deschis că nu-l iubesc și nu-l pot iubi pe prof. Kant. Și totuși trebuie să vorbesc de el ca om, pentru același motiv care mi-l face antipatic, fiindcă filozofia nu este ceva independent de omul luat în întregul său, ci este expresia națională a ceea ce are mai profund omul ca ființă vie.

La fel se petrec lucrurile și cu profesorul din Königsberg. Ca filozof poate că este mare, dar ca om este în mod cert *un burghez onest și ordonat*. Toată filozofia lui se află închisă în aceste trei cuvinte, asupra cărora vă rog să meditați. Amintiți-vă că este critic și moralist, adică onest în cunoaștere și acțiune — matematic și scolastic, adică omul ordinii în materia și forma doctrinei sale. Dacă din onestitate intelectuală doboară dovezile teologice ale existenței lui Dumnezeu și ale libertății, din onestitate socială restabilește credința în amîndouă. Este consecvent temperamentului său chiar și în contradicțiile sale vizibile.

Spuneam că e un burghez, adică un om mediocru. Nici tatăl lui care a fost șelar, nici mama pietistă, nici micul orășel prusac nu-i puteau trezi gustul pentru grandios. Nu vede altă salvare decît în morala creștină și în mecanica lui Newton. Viața lui e mărunță, închisă, săracă, viața unui profesor zelos care face treizeci de ore de curs pe săptămînă și primește 1490 de taleri pe an.

În afara filozofiei este un filistin perfect care

bea seara bere cu negustorii, rîzînd de întîmplările din cursul zilei și calculează cîte uncii trebuie să mănînce și cîte minute trebuie să se plimbe. Trupul său nu era nici el frumos; mărunț și neînsemnat, aducînd puțin a maimuță, nu era făcut nici pentru a seduce inimi, nici pentru a adopta poze teatrale. I-a lipsit totul ca să devină un om interesant; pînă și persecuțiile celor de la putere sau aventurile conjugale. De primele a scăpat prin tăcere, iar de celelalte prin celibat. Așa încît legenda sa biografică se țese din istorioara cu burghezii care-și potriveau ceasurile după plimbările sale și din cea cu nasturele elevului.

Omul acesta care vorbește despre tot, are niște lacune fantastice, care-i dovedesc spiritul mic burghez. Vorbește despre artă și estetică și nu-l cunoaște pe Shakespeare, nu a vizitat niciodată o galerie de tablouri, iar muzica sa preferată este cea a fanfarei militare. Ține cursuri de geografie și nu s-a îndepărtat mai mult de zece mile de Königsberg; pune un mare preț pe sentimente și refuză timp de mulți ani orice relație cu sărmanele lui surori.

În schimb este de o moralitate rigidă și de o ordine pedantă: nici o remușcare în conștiința sa și nici un lucru nelalocul lui în casa sa. Nu găsesc altceva la fel de puternic ca mania moralității și a ordinii, decît orgoliul. Îi plăcea să se compare cu Copernic, așteptînd ca admiratorii să-l numească un nou Cristos sau un nou Socrate, dar citea cu neplăcere cărțile altora și asculta cu același sentiment obiecțiile aduse alor sale. Orgoliul acesta explică o caracteristică a

doctrinei, respectiv transpoziția de la divin la uman, notată deja de Fonsegrive. E un gest frumos să-i dai omului ceea ce omul i-a dat lui Dumnezeu și Kant l-a făcut. Aproape aș spune că este lucrul cel mai frumos din viața și din filozofia sa.

II

Sistemul

Ce este deci și cât valorează această faimoasă filozofie kantiană care i-a făcut pe istorici să împartă gândirea modernă în două perioade?

Este cea pe care putea și trebuia s-o facă personajul privit în racursiu.

Kant este un burghez, adică un om mărunț, mediocru, prudent, puțin amator de aventuri și puțin iubitor de estetică. Știm deci *a priori* că nu ne va da nici una din acele superbe metafizici, una din cosmogoniile grandioase și pline de fantezie ce au constituit gloria presocraticilor și a cartezienilor. Este un om care are ceva de salvat și de delimitat: salvarea vieții de rău și a științei de scepticism; separarea lumii practice de cea cognoscibilă și a rațiunii de experiență.

Va construi, așadar, cu necesitate, o etică și o

gnoseologie, dar chiar dacă ultima o precede pe prima în ordinea cronologică a cărților, puteți fi siguri că prima a existat mai întâi, conștient sau nu, în sufletul său. Toți trăiesc viața practică și doar puțini pe cea speculativă, iar Kant era prea filantrop ca să nu se gândească imediat la interesul cel mai larg.

De aceea expunerea firească, nu cea istorică, a doctrinei kantiene începe cu morală. Kant e onest, a fost la școala pietiștilor și-l citește pe Rousseau. Este suficient spre a înțelege că morală lui va fi creștină, deoarece Kant e un om onest din secolul al XVIII-lea în occidentul creștin, individuală și interioară deoarece pietismul a condus formalismul protestant la reconsiderarea vieții interioare, și sentimentală deoarece sentimentul este la modă și sentimentalismul este boala celei de a doua jumătăți a secolului al optprezecelea.

De fapt, Kant parafrazează îndemnul lui Cristos: Nu face altora ceea ce nu vrei să ți se facă ție, și stabilește că omul poartă-n străfundul ființei lui legea morală, pe care-o exprimă prin celebrul imperativ categoric. Dar nu-i suficient a trebui, este necesar a putea. Eu pot să am o "voință bună", cum spune Kant, *gute Wille*, dar la ce-mi slujește dacă n-o pot urma? Iar a putea înseamnă libertatea. Pe de altă parte, omul datoriei, al lui "a trebui", are dreptul la fericire, care este binele suprem, însă acesta, oricât s-ar strădui, nu e realizabil pe pământ, într-o viață atât de scurtă.

De aceea trebuie ca sufletul să fie nemuritor și,

în consecință, să existe o Ființă Supremă, care să împartă binele și răul și să ne conducă spre binele suprem. Tot acest arsenal metafizic este necesar într-o morală a datoriei. O altă morală, de exemplu cea a interesului, s-ar putea lipsi de ele, ba chiar ar fi obligată să se lipsească. Kant însă vrea să și-o fixeze pe a lui pe solul dur și ferm al legii etice, independent de relativitatea motivelor omenești.

Dar această pretenție îl costă scump. Fiindcă toate aceste suporturi presupun, pe de o parte, o lume reală, o lume absolută și, pe de altă parte, se cer demonstrate. Și iată-l pe Kant tîrît obligatoriu spre cursa gnoseologiei. Să ne reamintim că este un om ordonat și onest, și, în plus, savant de orientare newtoniană. Gnoseologia lui va trebui să salveze în același timp știința și lumea metafizică. Va trebui să fie ceva bine orînduit, dar înfăptuit cu o anume larghețe intelectuală. Așa este *Critica rațiunii pure*, de la un cap la altul.

Kant salvează știința, respectiv lumea relativului, a fenomenului, a determinismului, dar prin lucrul în sine salvează și lumea absolutului, a libertății, unde Dumnezeu și sufletul vor putea să doarmă liniștiți, ori să se pună în slujba jandarmeriei morale. Așa cum burghezul prudent salvase știința și metafizica, conciliatorul abil reușește să salveze deopotrivă senzorialismul empiriștilor și ideile înăscute ale raționaliștilor prin teoria formei și a materiei cunoașterii. Dar nu-i de ajuns. Este un om al ordinii, astfel că iată-l enumerînd distincțiile dintre

concepte, idei, intelect, rațiune etc. etc. și construindu-și tabelul categoriilor cu simetria unui arhitect clasic și cu minuțiozitatea unui grefier.

Dar examinînd cunoașterea, și-a dat seama că toate dovezile raționale despre Dumnezeu, nemurire și libertate nu rezistă, căci, dacă există doar cunoașterea fenomenelor, absolutul este insesizabil, inexpugnabil, incognoscibil. Filozoful cîstit dinlăuntrul său o mărturisește, dar burghezul, creștinul și prusacul Kant, care are nevoie de morală pentru ca societatea să meargă înainte, nu se poate lipsi de vechile *factotum* spiritualiste. Dacă știința fenomenologică, în calitatea ei de persoană exigentă și subtilă nu le poate recunoaște și le gonește din imperiul său, Kant își amintește că lîngă cel al rațiunii mai există un imperiu: cel al credinței. Dumnezeu *nu poate* fi demonstrat, dar *trebuie* să crezi în el. Același lucru e valabil pentru nemurirea sufletului și libertate.

Rațiunea practică și rațiunea pură sînt astfel convergente și ajung la concluzii asemănătoare. Kant a înfăptuit ceea ce *trebuia* să înfăptuiască. Morala amenințată de relativismul empirist, știința amenințată de scepticism, metafizica amenințată de știință aveau nevoie de un salvator. Kant, care avea nevoie de toate aceste lucruri, a fost taumaturgul ce a făcut minunea și a salvat totul sau aproape totul, fără a distruge nimic sau aproape nimic. Nevoia lui de ordine morală a ajutat morala și, în consecință, metafizica, în timp ce nevoia de ordine rațională a salvat știința și, în consecință, a limitat-o.

Aceasta este schema gândirii kantiene, simetrică și geometrică, în procesul nașterii ei spontane și în lumina izvoarelor personale, subiective. Două forme de activitate: practică și teoretică. Două lumi: a fenomenului și a lucrului în sine. Două surse de cunoaștere: simțurile și rațiunea.

Monumentul pare bun și, mai ales, solid. Numai că i-am schițat doar contururile fără să-i dezvelim temeliile. Sistemul conciliază mult prea multe lucruri și face mult prea multe distincții ca să poată fi rezistent. E mult prea comod ca să fie puternic; să nu uităm că pietrele sînt negația *confortului*.

E clar că trei sînt stîlpii care susțin sistemul: imperativul categoric, apriorismul și distincția între fenomen și lucrul în sine. Dacă sînt doborîți, edificiul se prăbușește și se-mprăstie la prima adiere, iar din grandiosul castel kantian, refugiul suprem al binelui și al adevărului, nu ne mai rămîn decît bucăți de ziduri și turnuri retezate. În ziua aceea, dacă Spencer are dreptate, chiar și Kant va deveni poetic. Deocamdată însă este un rege extrem de trufaș, așa că trebuie izgonit de pe tron.

III

Morala

Ca persoană civilă și ca profesor de filozofie, Kant avea nevoie de o morală. Ca creștin și cunoscător al mecanicii, avea nevoie ca această morală să fie aproximativ de acord cu Evanghelia și să aibă, totodată, caracteristicile liniștitoare ale științei, respectiv autonomie, raționalitate și universalitate. Venerabila garderobă filozofică, plină cu haine ce nu se mai poartă, costume compromițătoare și togi străvechi nu-i oferea nimic asemănător, așa încât Kant a trebuit să-și fabrice morala cu capul și cu mâinile sale.

Primul lucru pe care a trebuit să-l înlăture a fost orice fel de morală hedonistă. Dacă admitem că acțiunile se comit în vederea plăcerii și a interesului, altruismul nu mai are o bază solidă, iar morala nu mai este nici imperativă nici universală. Într-adevăr, cine nu simte plăcere să facă bine celorlalți nu e obligat să-l facă, și cum toți își urmăresc interesul și toate interesele sînt personale și tranzitorii, este inutil să comanzi și imposibil să generalizezi.

Kant inventează atunci voința cea bună, *der gute Wille*. Cu alte cuvinte, voința nu este bună prin prisma unor scopuri personale, ci e bună în sine, deoarece ascultă de un principiu interior și rațional.

Acest principiu, întrucît nu ia în considerație scopurile particulare ale oamenilor, nu mai este ipotetic, nu mai este un sfat sau o regulă, ci un ordin, un imperativ categoric și universal, deoarece derivă din rațiune. Respectiv, eu nu trebuie să fac ce-mi convine acum, în această clipă, ci trebuie să fac ceea ce fac toți, întotdeauna, potrivit legii. Înlăturîndu-se orice motiv interesat, orice luare în considerație a scopurilor, stabilindu-se raționalitatea și universalitatea legii, morala a devenit cît de autonomă și de științifică se dorește. Și iată imperativul categoric spre care converge totul: "Acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală".

Formula este celebră, clară, sună bine, numai că nu este la fel de profundă. Kant a vrut să construiască o morală științifică, dar a creat una sentimentală; exact atunci cînd vrea să comande, el se supune. Contradicția și iluzia, iată viciile ascunse ale doctrinei sale!

Este, evident, o doctrină altruistă, fiindcă stipulează datoria de a înfăptui ceea ce pot înfăptui toți ceilalți și, în consecință, de a nu face celorlalți ceea ce, dacă ar face și ei la rîndul lor, ar putea să ne dăuneze. Imperativul lui Kant este îndemnul lui Cristos filtrat prin mintea unui newtonian neamț.

Această morală ce vrea să izvorască din rațiune, ce vrea să fie deasupra interesului are în subsidiar exact ceea ce nu poate veni de la rațiune ci de la sentiment și utilitate. Altruismul este un fapt

sentimental, nu rațional, are o motivație utilitaristă nu dezinteresată. Facem bine altora nu pentru că rațiunea ne-ar putea demonstra necesitatea de a-l face, ci fiindcă ne împing să-l facem obișnuința, teama sau mila. Facem binele nu pentru că ne obligă o lege abstractă, ci pentru că ne place să-l facem, fiindcă sperăm să fim recompensați printr-un alt bine. Altruismul este, așadar, sentiment spontan sau calcul interesat, în nici un caz postulat al rațiunii și principiu universal.

Din multiple motive, Kant are în el acest instinct sentimental și calculat al altruismului și încearcă să-i dea o consacrare științifică, dar însuși motivul care-l împinge spre raționalitate este nerațional. Este atât de legat afectiv de altruism, încât devine rațional din sentimentalism.

Știința este doar crusta, formula: conținutul, simburile viu, este fenomenul afectiv și vital pe care-l poartă-n sine și pe care vrea să-l afirme. Și nu este singurul conținut sentimental al moralei kantiene. Altruismul este strâns legat de ideea egalitară. Trebuie să faci bine celorlalți, fiindcă toți au aceleași nevoi ca și noi și aceleași drepturi. Kant formula, pe linia preocupării lui științifice, spre a putea obține universalul, postulatul egalității dintre oameni. Imperativul, rațional fiind, trebuie să li se potrivească tuturor, ceea ce înseamnă că *poate* să li se potrivească tuturor, respectiv că toți oamenii sînt egali. Or rațiunea nu generează și nu poate genera acest principiu, ba, dimpotrivă, este obligată să recunoască opusul lui.

Observîndu-i pe oameni, ea descoperă deosebiri nenumărate și profunde, datorate temperamentului, vîrstei, rasei, locului, timpului, culturii. E obligată să admită că oamenii se aseamănă în ceea ce au inferior, mai puțin personal, mai comun, adică în funcțiile animalice. Dar chiar aici se aseamănă în măsura în care își construiesc concepte despre ele, desprinzîndu-se de real. De pildă, un țăran și Petrarca sînt asemenea în privința necesităților sexuale, dar se aseamănă numai în ceea ce privește faptul erotic elementar. În realitate vedem că țăranul nu încearcă decît să se împreuneze cu o țărancă, în timp ce messer Francesco e în căutarea unor nobile doamne și, în loc să se împreuneze, scrie sonete și canțonete. Fiecare om este altfel, cu ceva diferit, nou, inefabil, absolut personal și egalitatea umană nu e decît o iluzie intelectuală născută din nevoi sentimentale.

Ceea ce nu oferă și nici nu poate oferi rațiunea, oferă sentimentul; sentimentul care conduce spre simplificarea lucrurilor pentru a le putea vedea mai ușor și care are nevoie să-i simtă pe ceilalți frați, din teama de solitudine. Rousseau, omul sentimentului, i-a dat lui Kant, omul rațiunii aparente, postulatul egalității și, astfel, morala, ce voia să fie vocea abstractă a lui *Vernunft* se trezește că este, pentru a doua oară, servitoarea lui *Gefuhl*. Și nu-i pentru ultima dată: sentimentul mai intră și pe o altă poartă, cea a libertății. Kant știe foarte bine că în lumea fenomenelor determinismul este absolut și că nu se poate face știință fără să crezi în necesitate. Dar, pe

de altă parte, are nevoie, spre a-și fundamenta solici-
morala, ca voința să fie autonomă, să fie un scop
absolut, respectiv să fie liberă. Libertatea existentă în
lumea kantiană însă este ascunsă în noumen, adică în
lucrul în sine și nu e ușor să pui de acord cele două lumi
pe terenul acțiunii practice. Și într-adevăr Kant nu
reușește, iar cu ideea sa de a atribui spiritului un
caracter inteligibil, deci în afara timpului, deci
noumen, nu face decât să intre mai rapid în contradicție
deschizând calea subiectivismului fichteian de care pe
urmă nici nu vrea să audă. După cum observă Ruysen,
în loc să realizeze o conciliere, el arată că e imposibilă.
Așadar justificarea libertății eului nu poate fi
rațională. Este pur și simplu sentimentală.

Necesitatea responsabilității, necesitatea vitală
de a stabili autonomia, simțul interior manifest mai
ales în remușcare, sînt rațiunile sentimentale pentru
care, în ciuda logicii și a clarității, Kant introduce în
mod bizar libertatea transcedentală în determinismul
natural, constant.

Astfel morala kantiană care avea aerul că se
situează deasupra oricăror contingente sentimentale,
gata să atingă piscurile neschimbătoare ale rațiunii,
este formată, impregnată, arhiplină de fapte
sentimentale. Și ca o culme a contradicției, dorința
însăși de a face din ea ceva rațional e de origine
afectivă.

Nu degeaba Kant aparține secolului
Aufklärung și-i citește pe enciclopediști. Și el are
cultul și fanatismul rațiunii. Pe vremea aceea rațiunea

era divinitatea cea mai adorată în mediile cultivate, iar iubirea și încrederea în ea nu aveau limite. Există nu numai sentimentul rațiunii, ci, mai mult decît atît, pasiunea rațiunii. Kant, pasionat și el de splendida certitudine a fizicii și a matematicii, s-a integrat în acest curent general și a vrut, din instinct și iubire, să facă din morală o știință. Dar acest impuls afectiv l-a condus la cea din urmă iluzie, aceea că principiile abstracte pot avea influență asupra acțiunilor oamenilor, la prejudecata intelectualistă potrivit căreia înțelepții conduc lumea. Prejudăcată a secolului al optsprezecelea căreia Kant i s-a supus, în loc să i se opună. A uitat că, dacă viața unui filozof sedentar poate avea o aparență de ordine și raționalitate, oamenii nu acționează și nu pot acționa decît sub imperiul sentimentului. Instinctele cele mai adînci ale vieții nu se lasă dirijate de cîteva formule, ci sînt capabile să creeze sute spre a se justifica. Un imperativ rațional referitor la conduita umană e un nonsens; este ceva superfluu sau naiv.

Imperativul ori este de acord cu sentimentul și comandă să se facă lucruri pe care oamenii le fac în mod firesc și atunci e complet inutil, ori, ca în cazul lui Kant, este contrar instinctelor omenești și ordonă să nu se aibă în vedere nici interesele nici plăcerile personale și atunci e steril și iluzoriu, poate fi spus, repetat, învățat, comentat, dar nu este urmat și aplicat. Așadar Kant a eșuat total în problema care-l durea cel mai mult. Voia să construiască o morală științifică și a creat una sentimentală; voia să fie universală și nu și-a

dat seama că inegalitatea omenească o face de neconceput; voia să fie independentă și a făcut-o sclavă a instinctului; o voia dominatoare și, pînă la urmă, a făcut-o naivă. S-ar putea spune că morala le poartă ghinion tuturor, chiar și moraliștilor.

Kant însă nu este numai un moralist, ci și un gnoseolog, ba chiar, pentru unii, mai cu seamă un gnoseolog. Să vedem dacă poate primi onorul în labirintul ideologic al *Criticii rațiunii pure*.

IV

Apriorismul

Și în gnoseologie Kant începe printr-o atitudine indignată: nici una din teoriile populare pe la mijlocul secolului al XVIII-lea despre natura cunoașterii nu se potrivește cu scopurile lui. Nu-l mulțumesc nici empirismul englez nici cartezianismul franco-german. După el, ambele curente au marele defect de a conduce la scepticism și nimic nu-l sperie mai mult pe prudentul burghez decît să simtă cum îi fuge de sub picioare pămîntul solid al certitudinii.

E adevărat că are o oarecare stimă pentru bunul și distinsul scoțian David Hume, fiindcă, după propria

sa mărturie, l-a trezit din somnul dogmatic, însă odată treaz se și grăbește să-l combată. Morala îi stă mult prea mult la suflet cetățeanului din Königsberg: pentru ea trebuia ca știința să fie certă, lumea adevărată, cunoașterea posibilă. De aceea ridică iar problema care încă de la Campanella și Locke devenise șarada favorită a filozofilor. Cum cunoaștem? Ce valoare are cunoașterea noastră? Kant, după ce a gîndit, a meditat, a citit și a scris circa douăzeci de ani, a publicat pentru tîrgul din Leipzig din 1781 o carte tipărită la Riga de G.F.Hartknoch, care purta titlul ușor sibilinic de *Critica rațiunii pure* și care rezolva printr-o elegantă scamatorie chinuitoarea problemă. Ce lucru deosebit își imaginase filozoful nostru? Ceva foarte simplu și foarte comod: o conciliere și o răsturnare. Hume spunea că toate cunoștințele vin din simțuri. Descartes, în schimb, susținuse că adevărata cunoaștere e dată de rațiune. Și de secole toți gîndeau că mintea trebuie să se adapteze lucrurilor.

Sosește Kant, schimbă decorul și anunță marea veste: cunoașterea este dată de simțuri și de rațiune, și lucrurile sînt cele ce se adaptează gîndirii.

Toate acestea erau foarte utile și aveau un aer de originalitate care a plăcut și a sedus peste cîțiva ani, atunci cînd cartea a fost înțeleasă. Dar nenorocirea este că nu tot ce e nou și comod e și coerent și inteligibil, or acesta e cazul *apriorismului* kantian.

Eliberat din hățișul terminologiei, raționamentul lui Kant e foarte simplu: simțurile singure

nu ne pot da cunoașterea, fiindcă nu oferă necesitatea și universalitatea pe care o au științele fizice și matematice. Pe de altă parte, nici conceptele rațiunii nu ne pot învăța nimic, fiindcă nu sînt decît forme goale, lipsite de semnificație. De aceea, spre a obține cunoașterea reală e necesară cooperarea ambelor elemente. Există, deci, o *materie* a cunoașterii furnizată de simțuri și o *formă* furnizată de rațiune. Apriorismul, care există potențial în spirit, furnizează datelor haotice ale experienței modelele și, prin intermediul judecăților și categoriilor, face posibilă știința. Astfel realitatea este cea obligată să se modeleze după intelect, nu intelectul trebuie să se coboare pînă la ea.

Apriorismul salvează totul: izgonește năluca scepticismului, îi împacă pe mulți oameni de treabă și le dă satisfacția de a se simți colaboratori ai Creatorului.

Salvează totul, cu condiția să fie înțeles, măcar de cei ce nu se mulțumesc cu *flatus vocis*. Să încercăm și noi să înțelegem cam ce-ar putea să fie acest apriorism. În primul rînd trebuie exclusă asemănarea cu ideile innăscute ale cartezienilor care țin de substanță, în timp ce el este formal. Trebuie, de asemenea, exclus să fie spiritul în general, fiindcă spiritul nu poate fi conceput decît ca un complex de idei, iar acestea, spre a fi formate, au nevoie de cooperarea unui dat din afară. Nu ne rămîne decît să ni-l imaginăm ca pe o putere subiectivă ocultă care apare și operează exact în clipa cînd simțurile

furnizează materialele cunoașterii.

Și notați că lucrul acesta nu este deloc sigur și că nici nu este o definiție. Kant a avut prudența, sau mai degrabă nevoia, de a afirma aprioricul fără a-l demonstra. Povestește cum aprioricul conlucrează la cunoaștere, dar nu s-a preocupat să ne dezvăluie cum i se poate dovedi prezența. Trebuie să recunoaștem că încercarea ar fi fost, de altfel, destul de dificilă, așa încît filozoful nostru și-a cruțat efortul. Dacă ar mai trăi și și-ar mai face încă sănătos și voinic plimbarea zilnică pe bulevardele din Königsberg, mi-ar plăcea să-i pun cîteva întrebări insidioase: "Afirmăți, i-aș spune cu tot respectul de care sînt capabil, că doi sînt factorii care determină cunoașterea, materia și forma, simțurile și formele apriorice. Și recunoașteți că aceste două elemente sînt indisolubile, că amîndouă conlucrează în mod necesar și simultan la producerea fenomenului. Dar prin ce revelație divină sau procedeu misterios, dumneavoastră, domnule Immanuel Kant, om în carne și oase, ați putut descoperi și concepe izolat unul din aceste elemente? Să luăm, ca să fie mai simplu, formele apriorice ale intuiției sensibile: timpul și spațiul. Aceste forme, după cum susțineți, sînt necesare și constante și nu putem avea experiență decît în ele și prin ele. Așadar sînt inseparabile de spiritul nostru în orice fapt de cunoaștere. Și atunci cum se face că dumneavoastră, domnule Kant, le-ați putut concepe separate și izolate? Cum ați putut vorbi de timp și spațiu ca formă, dacă această formă este legată, unită, oricînd și oriunde cu materia? Cum, oare, dacă spațiul

și timpul sînt ziduri imuabile, veșnic prezente, ați găsit posibilitatea să ieșiți și să ne povestiți ce s-ar întîmpla dacă n-ar exista? Dacă aprioricul este o închisoare perpetuă, cu ce cheie magică ați ieșit? Dacă într-adevăr cunoașterea este o sinteză continuă, cum ați putut s-o desfaceți? Dacă nu aveți decît fenomene, adică produse, cum de i-ați putut izola pe producători?

"Dacă teoria dumneavoastră este adevărată e de neconceput, iar dacă este de conceput e falsă. Dacă putem gîndi aprioricul pe cont propriu înseamnă că nu întotdeauna cunoașterea e sintetică, așa cum afirmați, și că se poate gîndi fără materie; dacă spunem că aprioricul adaptează și modifică lucrurile externe înseamnă că noi cunoaștem lucrurile înainte de a fi modificate, altfel n-am putea spune că sînt schimbate, deci cunoaștem fără aprioric. Ori nu ne putem lipsi de aprioric și atunci nu putem spune dacă lucrurile sînt sau nu transformate de el, fiindcă afirmăm implicit că nu le cunoaștem, ori le cunoaștem, și atunci *apriori* nu mai este necesar și universal și capătă toate aparențele unui *aposteriori*".

De fapt aprioricul kantian nu exclude ipoteza unei origini empirice. Kant nu a vrut să facă psihogeneză și nici psihologie. El gîndește cu mintea unui intelectual german adult care a fost la școala lui Wolff și crede în rațiune, încercînd să descopere mecanismul cunoașterii. Nu se întrebă: ce este acest apriori? cum se produce? Îl dă ca un fapt al experienței și se ocupă de stabilirea acțiunii lui, fără să-i demonstreze existența. Dacă ar fi făcut-o, s-ar fi găsit

într-o încurcătură ciudată.

"Cum se face, dragă domnule profesor Kant – l-aș fi întrebat într-o seară, la umbra teilor din Königsberg – că noi cunoaștem acest apriori? Desigur nu apriori, căci o cunoaștere apriorică a lui apriori nu ar avea sens nici pentru dumneavoastră, nici pentru mine. Dar, deoarece ați preluat descoperirea ilustrului dumneavoastră compatriot Gottfried Leibnitz, trebuie s-o fi obținut prin intermediul experienței de jos, interne sau externe, psihologice sau științifice, căreia, în disprețul dumneavoastră anti-empirist, i-ați negat titlurile de noblețe ale științei, adică necesitatea și universalitatea. De aici decurge plăcuta consecință că ajungem să cunoaștem universalul și necesarul prin intermediul a ceea ce nu este nici universal nici necesar!"

Și bunul Kant, dacă ar fi fost un om de spirit, mi-ar fi răspuns: "Discipolul meu drag și silitor, vă rog să nu încercați să găsiți genealogia unui concept atît de comod ca acesta. Doar nu credeți că dacă Maiestatea Sa, regele Prusiei, găsește un brav grenadier cu umeri largi și brațe vînjoase, care o să-i fie util în glorioasele sale războaie, o să-i ceară actele genealogice și o să-l gonească din armată dacă e copil din flori, și nu legitim.

Aprioricul nu e demonstrabil, nu e de înțeles, bine, cum vreți, dar găsiți-mi, vă rog, ceva care să aibă aerul unei explicații și să se poată preface că depășește atît scepticismul periculos al senzualiștilor cît și dogmatismul gol al raționaliștilor."

Și, într-adevăr, la Kant, aprioricul este mai

degrabă o chestiune de credință, decît o teorie critică, pe care adeptul fidel ar trebui s-o adauge celorlalte lucruri în care trebuie să creadă fără a le putea demonstra.

O demonstrație a aprioricului implică trei contradicții și trei incompatibilități. Pe prima am amintit-o deja: cum se pot obține elementele primare și se pot afirma efectele reciproce, cînd nu avem și nu putem avea decît compuse indisolubile?

O alta, la fel de gravă, se referă la chestiunea lucrului în sine. Dacă timpul și spațiul sînt forme ale mele, ale subiectului, urmează că nu există în afara subiectului, în obiect. Dar obiectul este declarat de către același filozof incognoscibil și inaccesibil, așa încît el declară posibil în practică ceea ce afirma imposibil în teorie, respectiv afirmarea determinărilor absolutului. A treia a fost pusă în evidență de către Stuart Mill¹⁾, într-un răspuns către Mansel, nepot al lui Kant prin fiul său vitreg Hamilton. A afirma că se poate determina în cunoaștere care e partea datorată subiectului și care e cea datorată lucrurilor, este egal cu a spune că anumite atribute aparțin celui dintîi și altele celorlalte, respectiv că pretinsa fuziune sintetică cu care kantienii se lăudaseră atît, nu ar fi decît o poziție mecanică, inferioară pînă și combinațiilor chimice, unde este absurd să întrebi care e partea acidului și care a bazei în formarea unei sări neutre.

¹⁾ Stuart Mill, *An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*, London, Longmans Green, 1872 (a 4-a ediție), pp.33-34.

Oricum, e ciudat să observi că toate aceste consecințe notabile și toate incoerențele doctrinei apriorismului provin dintr-un unic echivoc inițial.

El a impus aprioricul deoarece-l credea indispensabil, și-l credea astfel deoarece nu știuse să analizeze destul de profund condițiile gândirii științifice. Respectiv, a crezut că știința avea nevoie de necesitate și universalitate și că experiența nu i le putea da. Dublu echivoc, care l-a făcut să ceară ajutorul unui aliat periculos și, în loc de victorie, l-a dus la înfrângere. Aprioricul, care trebuia să fie aliatul său, l-a trădat.

Se spune că filozoful Kant era un spirit subtil. Cred, mai degrabă, că era un spirit clasificator, ceea ce pare același lucru dar de multe ori este exact contrariul. Să creezi o terminologie stufoasă și complicată nu înseamnă să vezi lucrurile în profunzime. Astfel, își începe critica printr-o analiză insuficientă și superficială a gândirii științifice.

"Experiența, afirmă el, ne învață că lucrurile sînt în felul acesta sau în altul, dar nu ne spune că pot fi altfel. În primul rînd, orice propoziție ce nu poate fi concepută decît ca necesară, este o judecată apriori. Dacă, în plus, nu este deductibilă și are prin ea însăși o valoare necesară, atunci e absolut apriorică. În al doilea rînd experiența nu dă judecăți esențiale și strict universale. Ele au, prin inducție, numai o generalitate presupusă și comparativă, ceea ce înseamnă că pînă acum nu s-a găsit încă excepția uneia sau a alteia din aceste legi ale naturii. Astfel încît o judecată

concepută cu riguroasă universalitate, ca să nu fie posibilă nici o excepție nu derivă din experiență, ci e absolut validă a priori. Așadar, universalitatea empirică nu este decît o extensie arbitrară a valorii ce trece de la o valoare dată în majoritatea cazurilor la o valoare pentru toate cazurile, ca de exemplu în propoziția: toate corpurile sînt grele. Dimpotrivă, în cazul în care o judecată are în mod esențial o strictă universalitate, această universalitate indică o sursă specială a judecății respective, adică facultatea de a cunoaște a priori. Necesitatea și universalitatea absolută sînt, deci, caracteristici sigure ale cunoașterii a priori și aceste caracteristici sînt strîns legate între ele.¹⁾

Și, cum era firesc, Kant citează drept exemple ale existenței reale a acestor judecăți absolut necesare și universale, principiile matematice. Care ar fi deci gîndirea sa despre necesitate? E următoarea: pot gîndi în mod diferit sau contrar despre un fapt de experiență, dar nu pot face la fel despre un principiu matematic. Să luăm un caz particular: soarele. Soarele, ca simplu dat senzorial, anterior oricărei definiții sau complicații științifice, e un disc luminos care are o anumită culoare, produce o anumită temperatură și execută anumite mișcări. Se poate imagina ceva opus sau diferit? Desigur, putem să ne gîndim la un disc mai mare sau mai mic, la un pentagon în loc de disc, de culoare verde în loc de galbenă, cu efecte frigorifice în

¹⁾ *Kritik der Reinen Vernunft*, Introducere. II, 6

loc de calorice. Toate acestea pot fi perfect gîndite și imaginate. Numai că, dragul meu Kant, trebuie să considerăm că toate aceste imagini noi sînt transformările datului primar și nu schimbarea în ceva contrar sau diferit a faptului experimental pe care-l vom defini și-l vom numi soare. Discul galben, luminos și incandescent numit soare nu e nici schimbat nici distrus, ci capătă un tovarăș. Întreaga operație a constat în a adăuga, în cadrul lumii noastre mentale, fenomenului imediat *un alt* fenomen, nu imediat ci imaginat și construit pe baza evocării vechilor fenomene imediate. Nu se poate spune că fenomenul poate fi gîndit contrar și diferit, ci că, împreună cu el, pot fi gîndite *altele* contrare și diferite, cel dintîi rămînînd însă imobil, indestructibil, de neșters, adică *necesar*. Și, atenție, celelalte opuse și diferite, prin adăugare nu prin metamorfoză, derivă din alte date reale, tot necesare și de neschimbat. Cînd mă gîndesc la pentagonul verde și rece, nu demonstrez indeterminarea celui dintîi, ci adaug primului complex de reprezentări un alt ansamblu de reprezentări. Nu se poate deduce din faptul că-mi pot imagina un corp diferit, că primul ar putea să dispară lăsînd locul celui de-al doilea și că acesta s-ar putea arăta foarte bine în locul celui dintîi. Primul există, așa că nimeni nu poate distruge nici faptul existenței sale, nici caracteristicile sale, nici nu-i poate nega existența; orice închipuire-i vom pune alături, nu va putea să-i anuleze caracterul de dat, de fapt petrecut, adică *necesar*. Dar cum se face, poate întreba un kantian, că nu pot gîndi con-

trariul despre un principiu matematic? Că nu pot gândi, de exemplu, că o dreaptă este cel mai lung drum dintre două puncte sau că un triunghi are peste trei laturi și mai puțin de trei unghiuri?

De ce? Pentru simplul motiv că matematicile se bazează pe definiții, adică pe *convenții* de limbaj și, prin definiție, se numește linie dreaptă linia care este drumul cel mai scurt dintre două puncte și triunghi figura care are trei unghiuri și trei laturi. Date fiind aceste definiții, atunci când se afirmă contrariul a ceea ce semnifică atari cuvinte, entitatea geometrică încetează să mai fie o dreaptă sau un triunghi. Este o absurditate de vocabular, nu de gândire. Dar dacă renunțați la definiții, nimic nu vă împiedică să vă imaginați o linie care nu e drumul cel mai scurt dintre două puncte și o figură cu patru unghiuri și patru laturi. Numai că, spre a indica aceste entități noi, va trebui să schimbăm cuvintele și să o numim curbă pe prima și patrulater pe cel de-al doilea, după care va trebui să conchidem că mult lăudata necesitate matematică e dată de convenție, nu de apriori.

Căci, dacă transferați definițiile pe terenul experienței pure și definiți clar soarele ca pe un disc luminos și cald, nu veți putea spune că e posibil să vă imaginați ceva diferit de soare, fiindcă soarele e soare întrucât posedă exact caracteristicile date, or modificându-i-le, va fi tot ce vreți numai soare nu.

Dacă înțelegem prin necesar ceea ce nu se poate întâmpla altfel, orice dat al experienței are caracter de necesitate prin simplul fapt că s-a întâmplat, că s-a

petrecut. Nu ne putem imagina contrariul doar ca pură intervenție a fanteziei bazate pe amintiri reale, fantezie ce nu poate însă elimina datul prezent și imediat și nici nu-și poate impune posibilitatea în locul lui. Dacă însă prin necesar înțelegem ceva despre care nu se poate afirma contrariul fără a cădea în absurd, am văzut că o asemenea necesitate nu derivă dintr-o misterioasă activitate apriorică, ci din nevoile sociale ale comunicării științifice care au stabilit vocabularul și definițiile astfel încât să nu se poată afirma despre un nume decât ce este închis în el prin convenție.

Așadar cunoașterea umană este necesară prin ea însăși ca experiență, dar e necesară și prin convenție ca elaborare a spiritului.

Să trecem la o altă întrebare: știința dă universalitatea absolută? Se pare că nu. Sau ne referim la universalitatea faptelor experienței, adică la un principiu valabil pentru toate faptele observate sau experimentate, și atunci nu este absolut universală și derivă din experiență, sau ne referim la universalitatea faptelor existente, însă neexperimentate toate, și atunci vedem că știința, printr-o judecată bazată pe analogie și similitudine, extinde principiul descoperit asupra faptelor necunoscute dar presupuse ca asemănătoare, mulțumindu-se cu o simplă universalitate prezumtivă. Dar analogia nu este o judecată apriori, ci bazată pe experiență și s-ar putea exprima astfel: *A* este *b*, *c* și *d*; dacă avem un *A* care să fie *b* și *c*, probabil că va fi și *d*. Legile universale care se întâlnesc în știință sînt de o presupusă

universalitate în privința conținutului, dar, și poate că aici este sursa echivocului lui Kant, sînt de o universalitate absolută în privința formei în care sînt exprimate, lucru obligatoriu din pricina definițiilor.

Cînd spunem: *Toate* corpurile sînt grele, am inclus deja în definiția corpului caracteristica greutateii, astfel încît entitatea care nu are această caracteristică nu se poate numi corp. Kant n-ar putea invoca în apărarea sa nici chiar vestita distincție între judecățile sintetice și judecățile analitice, deoarece cele sintetice sînt astfel numai provizoriu, iar între ele există o asemenea trecere de la unele la celelalte, încît dispare orice diferență.

Așa se face că în ambele cazuri Kant n-a văzut bine: a negat ceea ce exista, a descoperit ce nu exista și a dat aprioricului ceea ce aparține limbajului. Nici n-ar fi putut să-și înceapă mai puțin critic *Critica* sa. Vrînd să clarifice lucrurile, a început prin a nu le vedea și a sfîrșit prin a le încurca. Dornic să se elibereze de atîtea tradiții, să depășească atîtea alte puncte de vedere, să se elibereze din atîtea legături, a tîrît după el cel mai vechi pleonasm, cea mai veche contradicție, cea mai ridicolă superstiție care a distrus vreodată filozofia. Lumea adevărată, lucrul în sine, noumenul constituie ultima și cea mai răsunătoare înfrîngere a gîndirii kantiene care ne mai rămîne de văzut.

Lucrul în sine

Am văzut deja ce este noumenul sau lucrul în sine pentru Kant: hotelul misterios în care i-a ascuns pe exilații metafizicii. Întrucît mai puteau fi utili, trebuiau să aibă un domiciliu în orașul gîndirii și acest domiciliu să fie la adăpost de orice indiscreție raționalistă. Și atunci Kant ia cu împrumut lumea realității reale, a absolutului absolut, îi cere un nume bătrînului Platon și, în spatele paravanului imobil al fenomenului, așează "lucrul în sine" inaccesibil, incomprehensibil și binevoitor. Însă lovitura a dat greș și viclenia a fost descoperită. Nici n-a fost nevoie de prea multă abilitate pentru asta: lucrul în sine este ca albastrul cerului care dispare atunci cînd te apropii. Dispare ca un demon legendar, lăsînd în urma lui sunete în loc de fum, dacă încerci să-l definești, să-l analizezi, să-l surprinzi.

Dilema este clară: ori noi vorbim despre lucrul în sine și atunci este complet opusul a ceea ce se spune, adică-i accesibil, cognoscibil și determinabil, ori lucrul în sine e într-adevăr noumen și atunci categoric nu se poate vorbi despre el nici măcar pentru a-l afirma.

Kant însă ne vorbește despre lucrul în sine în mai multe rînduri, spunîndu-ne că există, că se află

dincolo de fenomene dar e cauza lor, și că ar putea fi cunoscut de un intelect superior.

Dacă există, poate intra în categoria de realitate, dar filozoful afirmă că numai fenomenele pot beneficia de categorii – întrucât știe unde este, înseamnă că a pătruns pînă la Kant printr-o intervenție supranaturală, deoarece afirmă că e inaccesibil – dar dacă ni-l prezintă drept cauză înseamnă că- l cunoaște ca acțiune formativă, și obligă principiul cauzalității să sară peste domeniul cunoașterii fenomenologice din care se trage și unde se aplică și se poate aplica; dacă-l consideră drept conținut al gândirii, oricît ar fi de înaltă, înseamnă că-l socoate susceptibil să intre în relație, fiindcă orice cunoaștere e relație, făcîndu-l să piardă cea mai prețioasă calitate a absolutului: independența. Așadar Kant cunoaște splendid incognoscibilul, pătrunde după plac în impenetrabil și are cale liberă spre inaccesibil. Dar sublimul prestidigitator înfăptuiește astfel o sinucidere: din moment ce lucrul în sine este un subiect al gândirii în diverse feluri și din diverse unghiuri, înseamnă că nu mai e noumen. Trebuie rebotezat sau izgonit. Sau intră în rîndul fenomenelor, ceea ce ar fi culmea contradicției, sau este dat afară și atunci e un cuvînt inutil, o apariție ce nu apare niciodată. Ori lucrul în sine își ia în serios rolul rămînînd 'ascuns privirii omenești și atunci e unul dintre cuvintele superflue întîlnite în filozofie, căroră nu le corespunde și nu le poate corespunde nimic, care nu-i nevoie să fie respinse, căci ar fi o contradicție, ci pur și simplu sînt

de neînțeles – sau lucrul în sine acceptă să ne arate, fie și de departe, îmbrăcămintea, locuința și funcția lui, dându-și astfel demisia ca noumen și rămânând un nume din realitate, mai vag, mai inutil și mai confuz decât multe altele.

Nu mai este nevoie să spunem că pentru Kant lucrul în sine este un pur concept limită, care arată pînă unde poate ajunge sensibilitatea și are, astfel, o valoare negativă. Limita presupune un aici și un acolo; infinitul, prin definiție, nu are limite. Or, dacă există un aici și este fenomenul, există și un acolo și este noumenul. Deci Kant îi afirmă implicit *existența*, respectiv cognoscibilitatea, ceea ce e suficient pentru menținerea dilemei și afirmarea contradicției. Și, dacă s-ar încăpățîna să spună că este un concept pur negativ, i s-ar putea răspunde că negativul n-are nici o valoare cînd se referă la afirmații universale, drept care intră în marea categorie a expresiilor fără sens.

Cînd mie mi se spune non-roșu, pot înțelege orice altă culoare, verde, albastru sau violet, dar cînd unui idealist care crede că *totul* este gîndire, i se spune *non-psihe*, el nu poate decât să răspundă calm că nu pricepe nimic. Kant admite că noi cunoaștem fenomene și numai fenomene, de aceea cînd vorbește despre *non-fenomen*, de lucrul în sine, nimeni nu-l înțelege sau nu-l poate înțelege. Kantismul se reduce, așadar, în viziunile lui fundamentale, la un simplu aparat verbal, ce te face să crezi într-o gîndire profundă la fel cum le face pe vrăbii să creadă sperietoarea din cîrpe a unui țăran furios.

Dacă Hamlet ar învia și s-ar întoarce la universitatea din Wittenberg, unde a băut prea multă bere și a făcut prea multă filozofie, ar putea să-și repete concluzia plină de ironie: *Words! Words! Words!*

Hotelul pe care milostivul și preacinstitul Kant i-l pregătise lui Dumnezeu, Spiritului nemuritor, libertății și altor distinse personaje a dispărut ca un castel vrăjit. Stratagema ce trebuia să salveze știința și metafizica, ce trebuia să ne mîntuiască de empirism și de scepticism, s-a dovedit un șperaclu nepotrivit, care a dat naștere la contradicții și confuzii.

Nu-i rămîne nici măcar consolarea moralei, pe care o înconjurase cu atîta grijă și iubire. Am văzut că și *Rațiunea practică* s-a transformat într-un eșec, într-o ruină, și nu poate cere ajutor de la stîlpii de susținere prăbușiți. Masivul edificiu al filozofului din Königsberg, ridicat după atîta studiu, s-a dărîmat la prima atingere. Kant a creat un sistem de mic burghez și filistinismul a ucis marea filozofie.

A reglementat, a ordonat, a clasificat, a vrut să se înconjoare cu garduri și palisade, a vrut să-i izoleze pe dușmani și, în final, a făcut din filozofie un simplu ghid.

Dar nici o asemenea prudență sistematică n-a fost de ajuns ca să-l salveze: tîrît de necesitățile morale, încurcat de supraviețuirea unor termeni vechi, deviat de probleme imaginare, s-a pierdut în acea pădure deșartă a contradictoriului și a incognoscibilului unde și-au găsit moartea atîția filozofi. Kant a fost o călăuză care s-a rătăcit, un om confuz

înarmat cu o metodă, care s-a înșelat cu gravitate și s-a sinucis ca să trăiască.

Pe mormîntul lui, pierdut printre cețurile Prusiei, un epigrafist ironic ar putea scrie: Aici doarme un arhitect fără noroc, care i-a omorît pe cei pe care trebuia să-i apere.

Georg Hegel

2

Hegel a fost comparat cu Hristos, cu Alexandru, cu Dante, cu Napoleon, și a părut într-adevăr în timpul vieții un Mesia, un poet sau un conchistador. Mulți ani a fost socotit un zeu, a fost înconjurat de discipoli zeloși și a văzut prosternându-se la picioarele sale Germania spirituală. Dar nimeni nu s-a gândit să-l compare mai degrabă cu vrăjitorul Merlin, cu care are totuși atâtea afinități. Nu vi se pare că filozofia sa ar putea fi numită o filozofie de necromant sau o doctrină de vrăjitor?

Face minuni de logică și de gândire la fiecare pagină. Nu-i lipsesc nici formulele magice, nici cercurile sau triunghiurile cabalistice. Dialectica lui seamănă cu o alchimie, iar învățătura despre Ideea absolută amintește de căutarea pietrei filozofale.

Vorbind prost, scriind și mai prost, neizbutind să se facă înțeles și spunînd că nu e înțeles, a reușit strania performanță de a fi regele gândirii din vremea sa și din țara sa și de a-și păstra credincioși pînă astăzi. Dacă părea mort pe la mijlocul secolului trecut, astăzi dă semne să iasă din mormînt, și după torentul sarcasmelor schopenhaueriene ce păreau să-l fi izgonit dintre cei vii, se aude iar ecoul psalmilor timizi ai discipolilor de ultimă oră. Să vrea oare și el, la fel ca Bonaparte pe care l-a admirat atît, să-și încerce norocul celor o sută de zile?

Omul

Hegel nu e un om, ci mai degrabă doi: în pieptul său, ca și în cel al lui Goethe, se află două inimî. Există un Hegel burghez și un Hegel poet – un profesor filistin și un filozof romantic. Nu este omul unității, *homo simplex*, cum era Kant, ci omul antitezei, al contradicției, *homo duplex*. În Kant exista doar burghezul, în Hegel, pe lângă burghez, mai e și un romantic. Toată viața lui este o luptă sau o conciliere între eul său de tată de familie plin de bunătate și eul său de romantic plin de fantezie.

Această duplicitate exista în spița din care provenea. Născut la Stuttgart, e un german din sud, un suab, iar germanii ni-i descriu pe suabi ca pe niște firi simple, timide, greoaie dar profunde, înclinate spre poezie și artă, opunîndu-i celor din nord care sînt oameni mai dezinvolți și mai avizi, făcuți mai degrabă pentru diplomație și afaceri decît pentru gîndire. După cum ne asigură biograful său, Haym, Hegel întruchipa foarte bine chipul suabului, fiind, în același timp, greoi, timid, nepriceput în viața practică, înclinat către gîndire și imaginație.

Burghezul Hegel nu era nici mare nici simpatic, dar a contribuit la hegelianism tot atît de mult ca și

colegul său de trup și spirit. Prietenii din tinerețe ni-l prezintă ca pe un tip de treabă, destul de lacom, cam senzual, amator de bere, iar ca școlar, destul de puțin precoc. Era lent în mișcări, greoi și inofensiv ca un rumegător, leneș, naiv și fără prea mare apetit pentru filozofie. Avea încă de atunci obiceiuri bătrânești: la douăzeci de ani priza tutun și se ocupa de morală. Se duce în Elveția, dar Alpii nu-i fac nici o impresie, iar pe înălțimile din Oberland se ocupă mai mult de fabricarea brînzeturilor, decît de lacuri și de munți. Mai tîrziu este directorul unui gimnaziu, *profesor* și *maestru* cum va fi toată viața, sever și riguros cînd e vorba de disciplină.

Soț bun și tată bun, cînd e plecat, îi scrie soției în fiecare zi scrisori minuțioase, notariale precizînd tot ce a făcut și a văzut. Nu are darul elocinței și scrie groaznic, așa că timp de mulți ani are puțini ascultători și cititori. Veșnic oportunist, la început este adulatorul lui Napoleon, apoi face apologia Prusiei victorioase împotriva imperiului; în 1815, în tinerețe, pledează în fața elevilor săi pentru doctrina panteistă, iar la Berlin încearcă în toate chipurile s-o ascundă, ori s-o atenueze, ca să nu aibă dificultăți cu religia oficială și cu guvernul legal. Pe la 1830, la sfîrșitul carierei, devenise o adevărată autoritate birocratică, o instituție prusacă: cu ocazia zilei de naștere, studenții îi prezentau poezii și omagii; discipolii i-au turnat o medalie; admiratorii organizau serbări unde principiile doctrinei lui erau prezentate ca fapte de credință și, în sfîrșit, în 1831, chiar anul morții sale, a

fost decorat de regele Prusiei. Nu-i mai lipsea nimic ca să devină un mărunț consilier de curte sau un ministru fidel al Coroanei. Probabil că avea în el ceva dintr-un șef de birou și dintr-un *rond de cuir*. E imposibil să fi devenit atît de agreat de oficialități numai pentru ideile sale în favoarea monarhiei despotice. Nu degeaba era fiul unui slujbaş la fisc și condusesse o gazetă oficioasă.

Acumula cultura, așa cum strînge documentele arhivarul unui minister: prin tăieturi, extrase și fișe pe care le punea, încă de cînd era copil, într-o perfectă ordine alfabetică.

Era burghez și-n gustul lui pentru abundență; pune în cărți de toate, vorbește despre toate, le explică pe toate, ca un *parvenu* al culturii, care-și etalează comorile.

Admirațiile lui sînt ale vremii: s-a convertit la Rossini și Scribe numai fiindcă a văzut că erau la modă la Paris și Viena.

Ceea ce-l salvează este al doilea Hegel, cel al romantismului și al gîndirii, care, în jurul vîrstei de treizeci de ani, cînd e pe cale să-și construiască sistemul, intră într-o comuniune mai profundă cu lumea spirituală germanică.

Moartea tatălui său (1799), de la care moștenise 3154 guldeni, îi dăduse o oarecare independență, astfel că în ianuarie 1801 Hegel se stabilește la Jena, centrul intelectual al Germaniei de atunci, unde trăiau romanticii din prima generație: Tieck, Novalis, Schlegel și unde l-a reîntîlnit pe bunul său prieten,

Schelling. Acolo a scris paralela dintre Fichte și Schelling, comunicarea despre orbita planetelor, și-a început cursurile ca profesor particular, a inițiat împreună cu Schelling *Jurnalul critic de filozofie* și i-a atacat cu violență pe Kant, Krug, Reinhold, Jacobi, Solger, Hamann și Görres. În aceeași perioadă, între 1801-1806, își formează primele idei personale, își elaborează sistemul și îl expune în fața lumii, descriindu-și descoperirea în *Fenomenologia spiritului*. Dacă te gîndești că face toate acestea într-un oraș romantic, într-o atmosferă romantică, în mijlocul unor prieteni romantici dintre care cel mai bun este Schelling, un om în care poetul era cel puțin la fel de bun ca gînditorul, nu-i de mirare că a oglindit acest loc și moment din evoluția sa.

Mîndria față de sine însuși și de umanitatea căreia-i aparține, admirația față de marile personalități, de eroii voluntari, de Richelieu, de Napoleon "sufletul lumii", de energicul Friedrich von Württemberg, entuziasmul inspirat de Hölderlin față de Grecia arhaică, spiritul său paradoxal, umorul său critic și bătaios, instinctul negator, cosmopolitismul intelectual, călătoriile, interesul pentru artă sînt trăsături care-l situează în aceeași familie cu romanticii din Germania și de aiurea. De altfel, încă din 1797, adopta la Frankfurt, alături de Hölderlin și Sinclair, atitudini în genul Chateaubriand, scria versuri melancolice, pline de dezolare, iar cînd s-a dus Cousin să-l vadă, ceva mai tîrziu, l-a găsit cu fruntea posomorîtă, scump la vorbă, nemișcat și trist ca un

personaj dintr-o dramă filozofică romantică, ca Manfred sau ca Faust.

Or de la un romantic dublat de un burghez nu putea veni decît o filozofie contradictorie, agitată, preocupată. Însă marea preocupare a unui funcționar care se simte furat de romantism este de a se elibera. Și Hegel este, înainte de toate, *un romantic ce vrea să se rupă de romantism*. Filozofia lui este produsul acestei tentative și acestui efort. Sistemul lui este o fugă călare pe caii dușmanului.

II

Antiromantismul unui romantic

Cunosc încărcătura de artificial, vag, imprecis, relativ, din cuvîntul romantism. Și tocmai de aceea îl folosesc. Cînd e vorba de fenomene de anvergură, de mișcări ample, nimic nu-i mai precis ca un cuvînt nedeterminat. Prin folosirea unuia exact se exclude toată complexitatea și varietatea fenomenului. Toate marile mișcări sînt confuze, contradictorii, nedeterminate; a voi să le precizezi e echivalent cu a le ciunti și a le desfigura.

Într-o arie foarte largă de semnificație,

romantismul exprimă, de fapt, ceva extrem de real, ceva a cărui unitate mai mult o simțim decît o putem demonstra. Este ansamblul unor stări sufletești asemănătoare ce generează opere și formule diferite.

Un hegelian ar considera ca idee de bază a romantismului adorarea eului. Eul ce vrea să se elibereze în plan literar duce lupta împotriva poeticii lui Aristotel, a preceptelor lui Boileau, a limitelor retoricii, a clasificării genurilor, invocînd împreună cu Novalis poezia indefinită și infinită – eul ce vrea să se elibereze de modelele antice recurge la acelea mai puțin exploatate ale evului mediu – eul ce vrea să se elibereze de realitatea vulgară și imediată se refugiază în legendă, în basm, în trecut – eul ce vrea să se elibereze de frontierele patriei date privește spre izvoare depărtate și spre estetici străine, deschizînd calea literaturii comparate – eul ce vrea să-mbrățișeze absolut totul, cerul și iadul, plînsul și rîsul, sărbătoarea și singele vărsat; provoacă ciocnirea lor, amestecul genurilor, drama romantică – și, în sfîrșit, eul ce vrea să se afirme pe sine însuși, să se transforme în centrul lumii, polul tuturor admirațiilor, se descrie, se analizează, se cîntă, se exprimă, dă naștere acelei culmi a artei romantice care e lirismul.

Și fiindcă eul întîlnește obstacole la tot pasul, dușmani pretutindeni, și gărzile de corp ale tradiției îl combat, și realitatea strîmtă și meschină îl înconjoară și îl apasă, și geniul nu e destul de puternic spre a da viață durabilă marelui vis, romanticul e melancolic, e pesimist, este Renè și Oberman, Byron și Novalis.

Esența romantismului este deci cultul eului, respectiv individualismul; eliberarea eului, respectiv spiritul de revoltă, contrastul dintre eu și lucruri, respectiv contradicția dureroasă și perpetuă. Dacă traducem toate acestea în limbajul speculativ, vom avea subiectivismul, cultul eroilor și al umanității, spiritul dinamic și novator, sentimentul contradicției permanente și necesare. Or toate acestea apar mai mult sau mai puțin voalat în hegelianism.

Orgolios, individualist, admirator al celor mari, Hegel face din filozofia sa un subiectivism mai profund decît al lui Fichte, evidențiind nu eul abstract, ci ceea ce are mai intim și mai adînc, ideea, gîndirea în acțiune, ca rădăcină a lumii. Lucrul în sine al lui Kant și absolutul indefinit al lui Schelling nu erau omenești, nu erau ale noastre, ci concepte misterioase fără nici o legătură intimă cu sufletul nostru. În schimb ideea este omenească și-și găsește expresia cea mai deplină în umanitate, în gîndirea umană.

El face din om o manifestare divină, un zeu ori un creator de zei. Face din umanitate centrul și altarul sistemului său, iar din el însuși face punctul cel mai înalt al gîndirii absolute. Scriind epopeea ideii, se cîntă pe sine însuși. A plecat tot de la logică, de la gîndire, apoi s-a dus, împreună cu Schelling, la natură, ca să se-ntoarcă pe urmă în sine, spre a crea spiritul absolut și a terminat prin apoteoza idealismului absolut, cel al gîndirii sale, cel al lui însuși. Pentru Byron, lucrurile cele mai demne de a fi cîntate erau o femeie sau un cal, pentru Hegel sînt descoperirile dialectice și ideile

universale; ambii sînt subiectivi, ambii își cîntă cuceririle.

Romantismul înseamnă revoluție și Hegel a fost un revoltat în tinerețe. Dar nu și după; intră-n scenă burghezul. Hegel e chinuit de nevoia de adevăr, de certitudine, de stabilitate; se vede înconjurat de îndoială, eroare, incertitudine.

E în același timp un romantic pesimist, îndurerat nu de relele lumii, ci de cele ale gîndirii, și un preceptor matur și prudent ce vrea să iasă din război și confuzie, ce dorește o filozofie definitivă, absolută, care să cuprindă tot, să explice tot, să fie, în sfîrșit, completă și certă.

Dar spre a face ca filozofia să devină absolută și universală, nu se putea decît punînd înlăuntru și eroarea și transformînd lumea în ceva sigur și apropiat. Astfel eroarea devine un moment al adevărului. Există însă un obstacol în calea concilierii dintre adevăr și fals: contradicția. Hegel sare peste ea folosind devenirea ca pe un cal năzdrăvan ce cunoaște alt gen de obstacole. În plus, își amintește de sănătosul raționalism wolfian și știe că rațiunea, ca instrument al nostru, ca lucru interior, clar și riguros, e ceea ce ne trebuie pentru a putea manipula comod universul.

Nu-i nevoie decît să transformăm Ființa în Gîndire, realul în rațional și, invers, să punem rațiunea la baza tuturor și vom putea face tot ce vrem din lume.

Trebuia făcut ceva definitiv pentru a putea ieși din vîrtejul romantic, ceva care să nu negligeze nimic și să fie ușor de manevrat. Or devenirea îi asigură un

loc în filozofie pînă și erorii, iar raționalitatea lumii face lucrurile deosebit de simple și de limpezi.

Ce e curios e că în încercarea lui de a fugi de romantism spre a găsi o doctrină fermă, dogmatică, apodictică, definitivă, Hegel a utilizat mijloace romantice și s-a comportat ca un romantic.

Romantismul care înlocuiește calma tragedie clasică prin drama tumultoasă din perioada elisabetană sau *Sturm und Drang*, care rîde de imobilismul pozelor academice, populîndu-și pînzele cu oameni ce se agită și cai ce aleargă, este doctrina mișcării, opusă tradiției calmului elenic. *Entwicklung* hegelian, mișcarea eternă care animă lucrurile, ducîndu-le de la Idee la natură, de la natură la spirit, și de spiritul obiectiv la spiritul absolut, e mai degrabă un instinct și un simbol romantic decît o idee.

Și tot romantică este împăcarea contrariilor, romantică prin sentimentul deja observat al contrastului între eu și lume, între om și destin, între geniu și legi, romantică deoarece corespunde amestecului de genuri literare, amalgamului de tragedie și farsă, de lirică și epopee, ce constituie o caracteristică a dramei romantice. La fel ca viața care este și veselă și tristă, și epică și lirică, ea conferea unitate dramatică tiradelor eroului și glumelor bufonului de curte, confidențelor îndrăgostitei și zăngănitului armelor, iar, în sistemul lui Hegel, mișcarea dialectică, devenirea a conciliat toate antinomiile gîndirii într-o unitate metafizică superioară. De fapt, Hegel n-a avut decît un singur

succesor la fel de mare și de vestit: pe Victor Hugo, părintele dramei romantice. Hegel a creat și el, aidoma poetului francez, epică, lirică și dramă, dar a făcut-o în filozofie. Marșul triumfal al Ideii sale are ceva grandios, uriaș, homeric, miltonian, încurcăturile dialectice apar ca niște *qui pro quo*-uri, ca niște intrigi din *commedia dell'arte*, iar lirica apare în final, în exaltarea propriei sale opere, a descoperirilor și a gândirii sale.

Trăsăturile romantice ies astfel la iveală cu grămada, de peste tot. Descoperirea lor e doar un joc. Cărțile lui nu sînt oare ca niște mari aventuri metafizice, demne de poemele cavalierești ale spiritului, unde Absolutul, eroul invizibil, apare și dispăre, e ucis și învie, asemeni unui cavaler vrăjit sau unui mag atotputernic? Filozofia lui nu are, oare, aspecte medievale, nu e predominant logică precum scolastica, unitară precum catolicismul, absolutistă ca feudalismul? Cărțile lui nu seamănă oare mai degrabă cu catedralele gotice vaste, întunecoase, înalte, complicate, decît cu niște temple păgîne simple și însozite?

Revolta lui împotriva vechii logici aristotelice strîmte și imobile e paralelă cu cea a romanticilor împotriva retoricii pseudo-aristotelice, la fel de imobilă și de strîmtă. Așa cum au luptat romanticii împotriva faimoasei reguli a celor trei unități, a luptat Hegel împotriva categoriilor fixe, așa cum ei au creat drama romantică și, trecînd peste Racine, s-au oprit la Shakespeare și Calderon, Hegel a creat drama

absolutului și, trecînd peste Aristotel și Kant, s-a oprit la Heraclit și la Platon.

Găsim la el folosirea simbolurilor, atît de dragă romanticilor, gustul pentru infinit, amestecul tuturor civilizațiilor, al tuturor filozofiilor, folosirea imaginilor artistice.

Fiindcă Hegel, deși îi reproșează lui Schelling faptul că a introdus în filozofie limbajul poetic, uneori este și el poet și apelează la imagini artistice. Ajunge chiar la exacerbări emfactice ca, de pildă, atunci cînd, vrînd să arate apariția supremă a spiritului, creează o frază în stilul secolului al XVIII-lea: "Ambele amintiri topite laolaltă, adică istoria conceptuală, formează amintirea și calvarul spiritului absolut, realitatea, adevărul și certitudinea tronului său, fără de care n-ar exista decît inanimatul solitar; numai din cupa acestei împărății se varsă spumegînd în intimitate." Dar, cum am văzut, deși cu atîtea trăsături romantice, hegelianismul e, totodată, încercarea de a se rupe de romantism. Gînditor pesimist în prima perioadă, Hegel vrea să ajungă la un optimism universal; face pe revoluționarul și pe rebelul pentru a crea o doctrină închisă, dogmatică, certă ca scolastica medievală; pleacă de la subiectivism și preamărește omul, dar pentru a ajunge la umanitate și de aici la Ideea ce-nchide atîtea lucruri în sine, încît pierde tot mai mult amintirea originilor interne, personale; așază pretutindeni contradicția, dar pentru a ajunge la concilierea definitivă; creează un sistem în mișcare, dar avînd o mișcare ce, în final se-ntoarce în sine

se-nchide-n cerc și se odihnește într-o ultimă identitate; are ca leitmotiv progresul și eliberarea și ajunge la cea mai conservatoare și absolutistă doctrină despre stat, care există.

E romantic, a fost romantic și nu se poate elibera complet, dar se slujește de romantism pentru a-l nega. Ar vrea ca romantismul să se sinucidă, să fie propriul său călău. Este un vrăjitor ce-ar vrea să izgonească demonul prin alt demon.

Însă nu izbutește; ideile lui despre progres și libertate vor sluji revoluționarilor de la '48, vor ajunge la anarhismul logic al lui Stirner; estetica lui va fi evanghelia postromanticilor; sistemul lui conciliator ori unitar va mulțumi sufletele cîțiva ani, după care va fi dat la o parte ca o unealtă nefolositoare.

Prea burghez pentru rebelii autentici, le-a apărut ca un agitator conservatorilor sedentari. Romantismul său nu l-a ferit de grija pentru ordine și de teama plină de scepticism, în timp ce filistinismul nu l-a împiedicat să fie un poet al conceptelor și un aventurier al imaginației. Vrînd să-i îmbrățișeze pe toți, a fost gonit de toți. Și să mai adăugăm ceva, poate cel mai grav lucru: vrînd să explice tot, n-a explicat nimic. Nu numai că n-a reușit să elibereze, dar n-a reușit nici măcar să ilumineze.

III

Capodopera incomprehensibilului

Kant învățase filozofia să fie modestă și o oprise de la aventuri îndrăznețe. În mâinile lui mici, devenise simpla descriere a unor procese cognoscitive și impunerea unor precepte etice – o gnoseologie prudentă și o morală inflexibilă.

După Fichte și Schelling, Hegel îi deschide iar orizonturi largi, îi inspiră din nou vechile dorințe, o face iar să urce pe creste pînă-n nori.

El își dă seama că filozofia, ca să fie cu adevărat filozofie, trebuie să fie absolută, adică definitivă și universală. Dacă nu-i absolută înseamnă că depinde de altceva, că-i scapă ceva, că nu știe să-și aproprieze toată realitatea, că nu știe să-nchidă în formule tot inteligibilul. Așadar filozofia trebuie să fie o metafizică și o metafizică monistă. Trebuie să nu lase enigme, căci altfel își declară neputința și insuficiența, și trebuie să fie unitară căci altfel scapă sintezei conștiinței și, căzînd în pluralism, își părăsește domeniul propriu care este universalul.

Filozofia lui Hegel satisface cel mai bine aceste exigențe. Caracterul ei absolut, universalist și monistic atinge limita ininteligibilului.

Poate că trăsătura cea mai evidentă a sistemului

o constituie folosirea continuă, imprudentă, nemăsurată a incomprehensibilului. Ca și cum Hegel s-ar fi plictisit de claritate și s-ar lăsa îmbătat de absurd. Cărțile lui, în unele momente, par documente ale nebuniei limbajului: cuvinte obscure și răsunătoare, îngrămădite unele peste altele forțat, exclusiv prin voința filozofului. James a obținut pagini asemănătoare sub efectul inhalării unui gaz.

Totuși n-am nici cea mai vagă dorință de a-l calomnia pe Hegel. Și-a făcut meseria cu cel mai mare zel. Dacă priviți bine, filozofia nu-i decît o serie de probleme incomprehensibile cărora li se dau soluții la fel de incomprehensibile. De pildă noumenul de care nu se știe nimic și nu se poate spune nimic și tocmai de aceea explică totul, este o creație esențialmente filozofică. De aceea absurdul, ceea ce nu poate fi gîndit, ceea ce nu poate fi înțeles, sînt tot atîtea elemente necesare în orice construcție speculativă. Și în sensul acesta Hegel este filozoful cel mai filozof din cîți cunosc. El a creat capodopera incomprehensibilului.

Începeți cu eroina sistemului, *Ideea*, Rațiunea în act care face, este, devine și absoarbe totul. Nimeni nu știe ce este, nimeni – dacă-mi permiteți calamburul – n-are idee de *Idee*. Cînd Hegel mă avertizează că ea e legea și esența lumii, cînd mă asigură că este absolutul ce devine, cînd îmi vorbește despre călătoriile ei prin univers, rămîn uimit, încîntat, uluit, dar, în final, nu mai pricep nimic. Avînd prea multe conotații, pînă la urmă nu mai are nici una.

Înțeleg că *Ideea e totul*, ceea ce evident că mă împiedică să mai înțeleg și restul. Cît timp îmi vorbiți de rațiune, respectiv de o formă de activitate proprie unor ființe numite oameni, ce se deosebește de alte activități și de alte lucruri cărora li se aplică, înțeleg aproape totul și pot face, eventual, numai unele rezerve privind extinderea și 'valoarea pe care i-o atribuim. Dacă-mi vorbiți de o idee, de pildă de ideea de lege sau de ideea socială, pot ajunge să înțeleg cu o oarecare aproximație ce vreți să spuneți. Dar cînd îmi puneți înaintea *Ideea*, ideea unică, universală, absolută, mă dau bătut. Fiindcă, dacă ideea hegeliană e într-adevăr Ideea, trebuie să fie absolută, adică absolut unică și singură în unicitatea ei. În afară de ea nu trebuie să mai fie nimic, absolut nimic, nici măcar gîndul care o gîndește. Or, după cum se știe, cunoașterea e distincție, relație, comparație; nu se cunoaște ce nu e distinct, separat. Nu cunoaștem decît prin opoziție.

Or, dacă Ideea e totul și totul e Idee, unde să caut un termen de comparație, de deosebire, ca să pot înțelege ce e Ideea? Dacă a fi diferit de altceva este condiția necesară spre a fi inteligibil, voi putea înțelege Ideea care nu poate fi deosebită de nimic, deoarece ea este totul și totul este ea? Eu deosebeam Ideea cu ajutorul a ceea ce nu era Idee, cu ajutorul naturii; presupuneam că trăsăturile lor caracteristice erau opuse și ireductibile. De exemplu, în natură descopeream varietatea și mobilitatea, în timp ce în cazul rațiunii observam tendința către unitar și

uniform. Însă Hegel afirmă că mă-nșel, caracteristicile pe care le atribuie naturii sînt ale Ideii, Ideea e natură și gîndire totodată, natura are caracteristicile gîndirii și gîndirea caracteristicile naturii, respectiv o totală lipsă de distincție, haos primordial, ininteligibilitate definitivă.

Hegel e victima marelui său vis de absolut. Absolutul e singur, unic, liber. De aceea trebuie terminat cu dualismul cartezian care impune o substanță spirituală cu atributul gîndirii și o substanță materială cu atributul întinderii. E nevoie de unificare, contopire, identificare, atingere a absolutului printr-un semn de egalitate. Iar Hegel face semnul magic, apucă bagheta și rostește faimoasa formulă: Ființa este Gîndirea, Gîndirea este Ființa. Incomprehensibilul se complică. Se creează sinonime ale termenilor ininteligibili. Nu mai există doar Ideea absolută identică în toate, ci, pe cît se pare, și gîndirea umană, fiindcă ni se spune despre categorii că nu sînt doar modalitățile noastre de a gîndi lucrurile, ci și modalități de a fi ale lucrurilor însele. Doar dacă gîndirea devine egală cu Ființa, respectiv cu universalul și cu absolutul, e clar că nu mai este vorba despre gîndirea pe care o cunoaștem noi, ci despre o altă abstracție universală, din care nu mai înțelegem nimic, ca și în cazul Ideii.

Cît despre Ființă, situația e și mai curioasă. În Logica sa, Hegel admite că Ființa este o abstracțiune. Or, după cîte știm, o abstracție presupune lucruri și pe cineva care abstrage anumite caracteristici ale acestor

lucruri, respectiv ceea ce se numește gîndire. Dar, după Hegel, gîndirea este o formațiune ulterioară, e un produs obținut abia în cea de-a treia sferă a lumii naturale, ba chiar, în formele în care o cunoaștem, nu apare decît în prima sferă a lumii spiritului.

Cu alte cuvinte, gîndirea este una din ultimele manifestări ale devenirii. Dar cum se face atunci că Ființa precedă devenirea care formează apoi gîndirea care, la rîndul său, e creatoarea Ființei? Nu vi se pare că e ca și cum am spune că un oarecare (gîndirea) e tatăl propriului său bunic (ființa)?

Dar acestea nu sînt decît niște mici incidente; sînt alte probleme mult mai mari și mai importante.

Să revenim la celebra identitate dintre Gîndire și Ființă. A afirma identitatea dintre două lucruri înseamnă a face un pleonasm, căci dacă sînt unul și același lucru, ar trebui să ajungă un singur nume, și în loc să se inventeze o formulă, ar trebui doar o alegere între doi termeni. E ciudat că s-au impus și s-au păstrat atîta vreme două cuvinte pentru a indica o singură realitate. Poate că acele două nume au indicat două concepții diferite ori două laturi diferite ale aceleiași concepții. Dar lui Hegel nu i se potrivește nici una nici alta.

Prima ipoteză ar fi contrară ipoteticii lui identității, iar pe cea de-a doua n-o poate admite, fiindcă Natura este o Rațiune care se face, și Rațiunea este o Natură care se cunoaște, așadar nu poate exista nimeni care să privească din afara Naturii și a Rațiunii, a ființei și a gîndirii.

Dualismul nu este prea inteligibil, dar este singurul mijloc de a ajunge la maximum de universalitate păstrînd minimum de comprehensibilitate. Atunci cînd cartezienii vorbeau despre lucrurile întinse, inanimate, pasive și despre ființele spirituale, active, ordonatoare, realizau cele mai mari generalități posibile și se făceau înțeleși destul de bine.

Spinoza și Schelling, care au vrut să aducă cele două generalități la un absolut unic, nedefinit, n-au făcut, în fond, decît să se supună instinctului de unificare totală, dar întrucît s-au referit la ceva ce nu era determinabil, n-au zguduit prea mult trebuințele dualismului cosmologic. Hegel însă nu se mulțumește să considere lucrurile drept două laturi vizibile ale necunoscutului, ci vrea să stabilească între ele o egalitate esențială. Face amîndoi termenii universali, adică incomprehensibili, și ajunge la egalitatea a două ininteligibile, adică a două mici grupuri de sunete și semne fără conținut. Identificarea lor este o anihilare.

Hegel a crezut însă că face treabă bună și că, în sfîrșit, pune capăt disputei între empiriști și raționaliști. Din moment ce rațiunea nu numai că este aceea care așază lucrurile, dar este și așezarea naturală a lucrurilor, din moment ce tot ceea ce este real e rațional și tot ceea ce e rațional este real, nu mai este nevoie să descoperim dacă lucrurile i-au dat spiritului categoriile, sau spiritul a impus categoriile lucrurilor. Numai că, dacă nu mă-nșel, în toată povestea s-a strecurat un paralogism.

Hegel admite că natura precedă gîndirea, cel

puțin gîndirea umană, singura pe care o folosim și o cunoaștem. Ori se admite, pe urmele lui Kant, că numitele categorii sînt date de o activitate apriori a spiritului, și atunci, dacă rațiunea există și în lucruri, și în ele există apriori, deci apriori nu mai e apriori. Sau gîndirea nu are nici o formă apriori, și atunci nu are categoriile și trebuie să și le formeze. Dar atunci, întrucît gîndirea este posterioară lucrurilor și trebuie să le cunoască, cine va putea distruge credința că gîndirea se formează pe măsura lucrurilor? Dacă gîndirea are rațiune în clipa cînd începe să cunoască, înseamnă că o are apriori și că n-ar putea cunoaște altfel, respectiv că natura nu e rațională; dacă n-o are, respectiv o dobîndește cunoscînd, înseamnă că lucrurile i-o conferă gîndirii, că modul de a fi al lucrurilor este ceea ce se numește modul de a gîndi despre lucruri.

Gîndirea își formează deci ideile de rațiune după natură și numește ordonat ceea ce se-ntîmplă în mod obișnuit, adică extrage raționalul din real. Or este evident că, întorcîndu-se la natură, gîndirea regăsește ce-a extras și, întrucît raționalitatea s-a format după natură, socoate că natura este rațională. Ați numit rațional ce este natural, așa că, în mod obligatoriu, veți numi natural ce este rațional.

Iar identitatea nu explică nici rațiunea, nici natura – nu-mi spune de ce lucrurile sînt astfel și nici de ce le gîndim astfel. Ca să scăpăm de dualism, am căzut în bezna cea mai neagră.

Însă, ca și pisicile, Hegel pare să vadă mai bine

în întuneric. Nu se mulțumește că a pus incomprehensibilul ca principiu al lumii și a stabilit egalitatea dintre două incomprehensibile; prin intermediul unui alt incomprehensibil pune în mișcare suprema incomprehensiune.

Vrînd să unească și să concentreze totul în sistemul său, să strîngă laolaltă cele mai nebunești contradicții, cele mai enigmatice antinomii, Hegel trebuie să se gîndească să facă ordine, să pună de acord imensa multitudine de lucruri, gînduri, silogisme, istorii și oameni, pe care vrea să-i țină bine-n mînă. Or, pentru ca totul să fie unit trebuia depășită contradicția și nu există alt mijloc de depășire decît timpul, adică *devenirea*.

Și iată-l pe Hegel, omul originilor, descoperindu-ne, pe culmile cele mai rarefiate ale logicii, nașterea devenirii. Adevărul este că e o naștere tare ciudată. După cum ne avertizează filozoful, ea este realitatea primă, marele concret, primul și ultimul cuvînt din acest marș fanatic care este idealismul absolut. În mod straniu și miraculos, părinții săi sînt o abstracțiune goală și un incomprehensibil absolut. Toți știu care-i prima mișcare a dialecticii hegeliene. *Ființa*, respectiv conceptul cel mai simplu și mai universal, se opune *non-ființei*, care-i este identică deși opusă, și din această opoziție, din această mișcare, se naște devenirea.

Ființa în sine, ființa nedeterminată, care nu e nici una nici alta, e asemenea nimicului; ființa și non-ființa sînt egale, deși opuse. Spre a-i împăca pe

acești dușmani gemeni e necesar ceva care să fie și în același timp să nu fie, și cum ce devine este în același timp ceva și nu este încă ce trebuie să fie, devenirea este singura care se potrivește în cazul nostru.

Așa începe vestita triplă mișcare dialectică, ce merge de la teză la antiteză, ca să le reconcilieze în sinteză, perpetuându-se în tot sistemul, cu regularitatea și promptitudinea unui exercițiu militar.

Așa începe, dar începe prost. Ființa este întiul logic, adică o abstracție atît de mare, încît dispare, fără să mai apară nimic în loc.

Cum e posibil oare, ca din această abstracție prin excelență să poată izvorî acțiunea concretă prin excelență, respectiv devenirea? Contrariul generează contrariul, afirmă Hegel.

Numai că nu ne aflăm dinaintea unei opoziții, ci a unei identități, a ființei și a non-ființei, care sînt, după părerea lui, același lucru, absolut același lucru.

Dacă sînt egale și abstracte amîndouă, iar devenirea, care le împacă și le unește, este identică și cu una și cu alta, cum de se dezvoltă atît de splendid concretul? Nu se vorbește decît de identități și la tot pasul ies la iveală opoziții. Cine explică miracolul?

Explicația constă în faptul că devenirea nu derivă din nimic, este cu adevărat prima. Precursorii săi sînt cu neputință de conceput; ființa care nu se știe ce este și este doar numele general a ceea ce există într-un mod particular, și non-ființa, nimicul care se poate scrie și afirma dar nu se poate concepe, indiferent de eforturi, deoarece a-l gîndi înseamnă a-i

da o existență. Și chiar dacă ființa și non-ființa ar fi reale și ar putea fi concepute, tot nu se vede cum s-ar putea naște din ele devenirea și cum ar putea fi, în același timp și una și alta.

Cine a pus în relație ființa și non-ființa, împingându-le una spre alta? De unde provine neliniștea Ființei primordiale, de care ne vorbesc atita hegelienii și care ar fi fost cauza mișcării? Oare din plictiseala bieteii Ființe, obligate să stea împreună cu Non-Ființa cea alit de puțin plăcută și puțin vizibilă? Sau nu cumva ar trebui văzută aici mîna lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel care le-a împreunat numai în vederea nașterii preferatei sale? Dacă recurgem la semnificația obișnuită a devenirii, observăm că se referă la un lucru care există și devine un altul, adică își schimbă forma, învelișul, aparența ființei sale. Dacă iau o bucată de fier și încep s-o bat, simt că *devine* caldă, adică nu mai este exact așa *cum* era, dar *era* atunci și *este* și pe urmă. A dobîndit o caracteristică pe care n-o avea înainte, felul său de a fi s-a modificat, dar nu a încetat să facă încă parte din ființa sa. Nu izbutesc să văd în toate acestea nici cea mai mică urmă din legendara fantomă a nimicului. Însă mai există un mod de a înțelege devenirea, care poate s-ar potrivi mai mult, respectiv ca între lucrul așa cum este și lucrul așa cum va fi, să nu existe o continuitate ci un salt, un interval gol. Întrucît devenirea indică trecerea și numai trecerea, nu starea de repaos, n-ar putea fi decît acest salt, intervalul dintre două stări, adică incomprehensibilul, golul, invizibilul, cu alte cuvinte

seducătoarea non-ființă. Or atunci nu izbutesc să văd în devenire nici măcar umbra ființei.

În sfârșit, ori devenirea nu iese din ființă ori este complet non-ființă; ori nu mai este devenire, ori nu este absolut deloc. Încurcătura devine tragică.

Cert este că și devenirea, ca toți camarazii ei ce se agită în lumea pur verbală a lui Hegel, este un incomprehensibil care are o funcție incomprehensibilă. Nu se înțelege nici ce este nici ce face. Are cel mai comic rol imaginabil în cadrul Logicii hegeliene: de conciliator al identităților. Când veți vedea doi frați ce se îmbrățișează și se sărută, se iubesc și se înțeleg de minune, căci amîndoi sînt unul, duceți-vă la ei și încercați să-i faceți să stea împreună, să fie de acord, să le aduceți pacea, să jucați rolul unui împăciuitoare prietenos. Când veți proceda astfel, toată lumea va rîde, veți fi cel mai timpit bufon din lume, dar nu contează, fiindcă-l veți imita pe domnul *Werden*, creație specială a lui Georg Hegel, filozof particular al M.S. regelui Prusiei. Vă veți crede în cine știe ce comedie de-a lui Aristofan, dar, de fapt, vă veți afla într-o *Logică*, tipărită în Germania cea atît de profundă a anului de grație 1812.

Hazardați-vă să-i cereți pașaportul acestui pelerin ideologic veșnic neobosit, ce-aleargă peste tot, se arată pretutindeni, joacă toate rolurile și este adevăratul factotum al sistemului!

Încercați, dacă puteți, să surprindeți măcar un semn, o trăsătură care să vă permită să puneți mîna pe el măcar o dată. Nu degeaba e un Proteus cu o mie de

fețe și o mie de atitudini. Dacă înțelegem devenirea în semnificația ei cea mai vulgară, veți avea doar repetarea acestui vechi proverb: Totul se naște, trăiește și moare. Tot ce se naște trebuie să moară; tot ce moare poate să renască. Trebuie să recunoașteți că nu era nevoie de toată *Fenomenologia* pentru a afirma acest loc comun al înțelepciunii empirice. Totuși deși filozofilor li se întâmplă deseori să se ostenească din greu ca să expună în mod obscur adevărurile ce se plimbă pe toate drumurile, să încercăm să credem, pentru bunul renume al lui Hegel, că *Entwicklung* este ceva mai profundă.

Dezvoltare înseamnă schimbare, transformare; înseamnă că ceva devine ce nu era, ceva se adaugă, se scade sau se modifică. Dar cum ajungem să recunoaștem dezvoltarea? Pur și simplu comparând două stări diferite ale unui lucru în care presupunem ceva fundamental care persistă. Oricâte încercări s-ar face, nu putem descrie decât stări diferite și succesive, separate calitativ și în timp. Ceea ce putem afirma e că în momentul a , obiectul A posedă caracteristica y , și, în schimb, în momentul b , același obiect A nu mai prezintă caracteristica y ci z .

Putem afirma deci numai diferența dintre două stări, separate prin intervale de timp, oricât de mici, a căror continuitate nu ne-o putem imagina. Împărțiți în cîte perioade vreți traseul temporar al unei transformări și veți avea mereu intervale, întreruperi, goluri. Înmulțiți perioadele, și intervalele vor scădea ca lungime și vor crește ca număr; dacă le însuțiți vor

fi de o sută de ori mai mici, dar tot de o sută de ori mai misterioase. Misterul nu numai că persistă, dar crește, fiindcă-i absolut imposibil să umpli o trecere, indiferent dacă-i mică sau mare. Efortul științei, inspirat de ideile dezvoltării, constă în înmulțirea stadiilor intermediare și, în consecință, în creșterea dificultății de a trece peste ele.

În momentul când surprindem stările reale, orice aspect este tratat static, considerat imobil, identic sieși; de aceea a pune alături două stări diferite nu ne dă ideea vreunei mișcări între ele.

Pe noi ne-ar interesa exact acest interval, faptul devenirii, această perioadă imposibil de surprins. Dar nu-l avem și nici nu-l putem avea. Cuvîntul devenire e un simplu simbol neinteligibil pus ca să umple ceva de neconceput.

Afirmarea diversității în timp nu explică ce se petrece între timp, căci împărțindu-l la infinit se obțin permanent momente în mod ireductibil diferite, oricît de minim diferite ar fi, altfel nu s-ar fi putut ajunge la diversitatea maximă. Toate acestea ne obligă să conchidem că trecerea, curgerea, continua devenire rămîn în afara gîndirii.

Rățiunea nu poate trata decît despre ceea ce-i distinct: ce se schimbă fără întrerupere poate fi experimentat, dar nu exprimat. Ori ne mulțumim cu acel simț interior numit de James *mind-stream*, care dă sentimentul omogenului, al continuului, și atunci facem psihologie trăită, nu dialectică rațională – ori vrem să exprimăm în termeni raționali o viziune

asupra lumii și atunci nu putem eluda exigențele gândirii discursive, prima din ele fiind distincția. Devenirea poate fi psihică, dar nu rațională; sau taci sau vorbești de altceva.

Însă Hegel, spre meritul lui, nu s-a resemnat să tacă ci, dimpotrivă, a încercat să spună ceea ce nu mai spusese nimeni, să transforme imposibilul în posibil, să transceadă rațiunea prin mijloace raționale, depășind chiar legea necesară a gândirii, adică principiul contradicției. Chiar dacă nu a învins, trebuie să ne gândim la îndrăzneala fantastică a încercării.

Hegel trebuia să învingă nu numai obstacolele naturale, ci și pe cele pe care și le crea el însuși prin propria-i lipsă de experiență analitică. Principiul contradicției pe care a crezut că l-a depășit, s-a ridicat împotriva-i, fiindcă nu-l examinase în profunzime.

Sub imperiul visului de a răsturna și înlătura vechea logică, nu s-a gândit să și-o aproprieze și s-o aprofundeze și nu și-a pus problema: unde are valoare principiul contradicției?

Dacă privim în jur, intrînd în contact direct și nemijlocit cu realul în formele sale obișnuite de prezentare, va trebui să recunoaștem că în datele experienței, care se cheamă de obicei lucruri, anterioare oricărei elaborări intelectuale, nu există nici cea mai vagă bănuială de contradicție. Nu văd același lucru în același timp, verde și roșu, drept și strîmb, neted și zgrunțuros. Toate schimbările se verifică-n timp, și atunci contradicția nu mai este în lucruri, ci între amintiri și lucrurile prezente.

Contradicția nu apare decît odată cu gîndirea, cu descrierea și, îndeosebi, cu interpretarea lucrurilor. Cineva spune că A îl precedă pe B și altcineva susține că B provine din C; același om spune astăzi că B e cauza lui A, iar peste un an că A e produs de C.

Iată ce se numește contradicție. Atragem încă odată atenția că ea există doar între indivizi diferiți în același moment sau între momente diferite ale aceluiași individ. Adevărata contradicție, ce constă în a afirma și nega în același timp un lucru, este rară și inconștientă. Un exemplu clasic e cel al agnosticilor care afirmă cognoscibilitatea incognoscibilului. Acestea fiind admise, ar rămîne în afara domeniului contradicției întreaga lume a lucrurilor, toată lumea experienței nondiscursive, tot ceea ce Hegel numea Natură.

Răul ar fi limitat dacă filozoful nostru ar fi admis că natura e în afara rațiunii, care e singura capabilă de contradicție, dar pentru Hegel tot ce e real e și rațional, nu degeaba a pus principiul activității raționale, Ideea, la baza universului.

Dacă Natura este rațională, trebuie să fie și ea contradictorie, ceea ce nu apare, iar dacă natura e în afara rațiunii, principiul depășirii contradicției e limitat, deci nu mai e universal cum susține Hegel. În primul caz dă vina pe experiență, în al doilea caz vinovat e el însuși. Salvarea ar consta în identitatea între rațiune și natură, însă aceasta are nevoie, la rîndul ei, să fie demonstrată, or ne-am dat seama nu numai că e imposibil, ci de neconceput.

Dar aidoma unui erou dintr-o epopee antică, Hegel nu dă înapoi, nu se sperie, nu se oprește. Mai curajos ca Don Quijote, e în stare să fabrice morile de vînt cu mîinile lui pentru plăcerea de a fi trintit la pămînt.

Așa că, după ce s-a străduit să afle contradicția în natură, unde e apriori imposibil de conceput, și după ce a amestecat deosebirea și contrastul cu contradicția ca să învingă mai mulți dușmani deodată, nu mai știe să iasă din vîltoarea unde s-a aruncat din propria-i voință. A sfidat contradicția, a provocat-o, dar n-a depășit-o.

Care sînt căile de împăcare a termenilor contradictorii, de rezolvare a contradicției într-o sinteză superioară? După cîte știu, sînt trei, din care două nu împacă nimic, iar a treia nu e posibilă.

Ori se încearcă o conciliere a timpului, considerînd unul din termeni ca un moment al celuilalt, ceva care devine contrariul lui, și atunci trebuie dovedită și concepută continuitatea devenirii, rămînînd de conciliat contrastul, aparențele, care sînt totuși ceva real. Ori se încearcă o conciliere a doi termeni, prin raportare la un termen superior și mai general care să-i cuprindă pe amîndoi, și atunci sîntem obligați să admitem că cei doi termeni presupuși inconciliabili au măcar o trăsătură comună, fiindcă orice idee generală e făcută din abstragerea unei laturi comune de la toți componenții clasei de unde e extrasă, așa că, dacă cei doi termeni contradictorii sînt raportabili la ea, conțin o trăsătură identică, deci nu

mai sînt contradictorii. Ca să nu mai spunem că, în acest caz, concilierea rămîne pur verbală, întrucît lucrurile ne interesează prin ceea ce se deosebesc.

Ar mai fi o a treia cale, unica pentru a obține adevărata conciliere, dar are defectul de a ne apărea ca fiind radical imposibilă. Ea ar consta în găsirea unui termen care să conțină într-adevăr atît trăsăturile esențiale ale unuia cît și pe cele ale celuilalt, dar nu vedem cum ar putea exista un asemenea termen, întrucît orice definiție include exact condiția de a nu conține trăsături opuse, altfel semnificația cuvintelor n-ar mai fi determinată, n-ar mai avea nici o utilitate practică și s-ar produce o confuzie în limbaj mult mai mare decît cea pe care încercăm acum s-o eliminăm. La fel cum în natură nu se poate găsi un lucru care să fie vizibil și invizibil totodată, o floare parfumată și grețoasă, un animal mamifer și nevertebrat, la fel nu poate exista în limbaj, care e făcut spre a reține aspectele cele mai constante și concorde ale lucrurilor în schimbarea lor, care are sarcina de a fixa și defini, un singur cuvînt care să includă fie și două trăsături opuse. Se întîmplă ca diferiți indivizi să dea o semnificație diferită aceluiași cuvînt, dar e greu ca un om să înțeleagă printr-un singur cuvînt un lucru care să conțină-n sine o contradicție netă.

De altfel Hegel însuși, încercînd să găsească acești termeni, n-a izbutit și a trebuit să recurgă la un cuvînt concordant doar cu unul din termenii în contradicție, căruia i-a atribuit prin niște fraze fără sens și caracteristicile celuilalt. Așa i s-a întîmplat, ca

să cităm numai un caz faimos, cu antinomia finit, infinit.

Odată obținută devenirea, își dă seama că ființa care devine se determină și se definește. Însă ființa finită se continuă la infinit, deci iată o nouă contradicție care trebuie să înceteze spre a nu scandaliza rațiunea. Care e fericitul termen care reunește realitatea finitului și maiestatea infinitului? Nici mai mult nici mai puțin decît *individualul*, respectiv un concept care pare însăși esența finitudinii și completitudinii, fiindcă nu sîntem individuali decît în măsura în care ne opunem altor individualități. Și, pînă la urmă, Hegel o mărturisește, dar e ciudat să vezi pînă la ce funambulism verbal ajunge.

"Individualul este unitatea finitului și a infinitului. Considerînd că acești termeni s-ar exclude unul pe celălalt, ar însemna să uităm că infinitul, exclus din finit, ar fi limitat de el, și finit de el însuși. Dacă infinitul ar începe unde se termină finitul și dacă finitul ar începe unde se termină infinitul, astfel ca infinitul să fie dincolo de finit, și finitul dincoace de infinit, nu ar mai fi infinit, fiindcă infinitul limitat de finit nu mai e infinit. Infinitul este esența finitului, și finitul este manifestarea infinitului, infinitul existent. Infinitul se determină, se limitează, se distruge, își impune limite, într-un cuvînt devine finitul, prin faptul însuși de a-și conferi existență. Nu există decît în anumite condiții, într-un anumit fel și în anumite limite. A exista înseamnă a se defini. Se există numai ca ființă finită. Ființa infinită, individualul, atomul,

este infinitul existent într-un anumit fel, infinitul definit, calitatea devenită cantitate."1)

Să nu ne mai oprim asupra lucrurilor de neînțeles ce umplu aceste fraze: infinitul considerat comprehensibil, finitul care e în afara infinitului, putînd să-l limiteze, infinitul care se limitează singur, respectiv devine finit prin propria-i voință, și alte asemenea glume, ci să ne mulțumim cu afirmația că nu se poate exista decît ca ființă finită.

Dacă individualul există, e finit și nimic altceva, și ceea ce se numește infinit, dacă se află în afara existenței, e și în afara gîndirii. Or, dacă nu există, n-ar trebui nici să se vorbească, nici să se scrie despre el, așa că nu poate intra în nici un fel în nici o unificare sau conciliere.

Astfel Hegel îl distruge pe Hegel: după ce-a vrut să-și arate omnipotența, sfîrșește prin a-și descoperi impotența. Zeul se preface la loc în omuleț și, după ce promisese din înaltul tronului său aerian cucerirea absolutului, nu știe nici măcar să arunce o biată punte între două cuvinte.

Ne promisese în *Fenomenologie*, care n-a fost descoperirea călătoriei sale, ci promisiunea ei, că ne dă, în sfîrșit, pîinea înțelepciunii divine, al cărei gust, ba chiar și amintire, se pierduseră după evul mediu. În schimb ne-a dat cuvinte, nimic altceva decît cuvinte, cuvinte scînteietoare, săltărețe, răsunătoare ca focurile de artificii.

1) Rezumat în Weber, *Hist. de la philos. Europ.* – Paris, 1897, p.490

Iar cînd am vrut să mergem mai departe și să coborîm sub vîlul cuvintelor, n-am găsit decît gol, tenebre, cer negru și pustiu după ce focurile s-au stins. Hegel a fost un pirotehnist superior, un maestru al focului inegalabil, demn să umble pe la curțile castelelor ca să-și prezinte uluitoarele jocuri de lumini. Dar n-a mai fost și altceva, nici măcar ușor comic ca Schopenhauer ca să-și țină cititorii veseli. Ca un prestidigitator de marcă, și-a executat vrăjitoriile cu gravitatea unui grande de Spania și cu dogmatismul greoi al unui profesor de metafizică.

În fine, a fost un impostor de mare clasă. Dar poate că a fost fără s-o știe; oricum, între magician și impostor, deși diferența nu e mare, prefer magicianul.

Spiritul său nu era atît de liber încît să-și înșele în liniște aproapele; poate că era primul care credea că înțelege acea frazeologie impunătoare. De aceea nu l-aș numi nici măcar sofist, cum l-au numit alții. Sofiștii demonstrau adevărurile opuse, știind că amîndouă sînt adevărate sau, mai curînd, că nici unul din două nu e adevărat, și o făceau conștient, în joacă sau în scopuri sociale practice.

Hegel, în schimb, nu vrea să știe de adevăruri opuse; demonstrează că toate sînt identice și se împacă în fiecare clipă, vorbește și scrie cu seriozitatea și credința că le aduce oamenilor cuvîntul purtător al adevărului suprem, unic și definitiv.

De aceea nu-i rămîne nici măcar consolarea de a fi păcălit oamenii, fiindcă, deși îl cunoștea pe Machiavelli, n-a înțeles faimoasa lui frază în care se

afirmă că oricât de multe înșelătorii se fac pe pământ, veșnic există cineva gata să se lase înșelat. În orice caz a fost un impostor conștiincios, un Dulcamara care a crezut în virtuțile specificităților sale, un înșelător onest. A fost totuși ceva mai mult: un mare artist. Sistemul său e frumos prin îndrăzneală, grandoare și avînt. Nu-i o căsuță ascunsă timid în umbra zidurilor, ci un turn măreț, înălțîndu-se avid spre cer, și poate chiar dincolo de el.

Turn superb și mirabil, de o frumusețe absurdă, de o estetică frizînd imposibilul. E făcut din nimic, doar din cuvinte, și totuși pare să sfideze furtunile și să aștepte eternitatea.

Hegel, marele mag din Suabia, a împlinit minunea pe care nici un Merlin n-o încercase vreodată, a făcut să devină reală marea aspirație a romanticilor. Novalis visa o poezie care să nu spună nimic; Hegel a construit o întreagă filozofie care nu semnifică nimic.

Arthur Schopenhauer

3

Fichte, Schelling și Hegel fuseseră superbii condotieri ai tinereții romantice și speculative a Germaniei – tineri condotieri îndrăzneți, aventuroși, poetici, plini de credință, entuziasm și forță. Sistemele lor fuseseră o succesiune de deliruri dialectice, de bacanale metafizice, de sărbători dionisiace ale spiritului. Izbutiseră să-i conducă pe corpolenții lor compatrioți pe culmile cele mai îndrăznețe ale gândirii, dăduseră aripi trupurilor lor pline de bere și deschiseseră dinaintea ochilor lor cenușii făgăduitele pământuri ale cunoașterii absolute. Fuseseră tineri printre tineri.

Dar pe la jumătatea secolului, spectacolul se schimbă: Hegel e răpit de holeră în 1831 și școala se scindează, se fărâmițează, limitându-se, pe de o parte, la simple repetiții, iar pe de altă parte ajungând la paroxismul distrugerii ideologice (Stirner); Schelling se întoarce la Berlin promițând o filozofie nouă și definitivă și încercînd, în schimb, o fuziune inabilă între panteism și creștinism (1841); în sfîrșit, revoluțiile din 1848 – 49, în care a jucat un mare rol stînga hegeliană, au eșuat.

După aceste răsturnări, Germaniei îi vine mintea la cap și își vede de treburile ei; cutezanța tinereții cedează locul scepticismului vîrstei adulte care-și dă seama că, pînă la urmă, un pahar cu bere băută în tihnă, birfindu-ți aproapele, sub protecția autorităților, e preferabil băuturilor amețitoare ale speculației romantice. Prudența își reintră în drepturi, istoria urmează creației, pesimismul ia locul

optimismului. Germania dezamăgită, sceptică, melancolică, morocănoasă, obosită și îmbătrinită are nevoie de o filozofie senilă, tristă, resemnată, prudentă.

Filozofia aceasta fusese pregătită încă din 1819 de către un om care a așteptat gloria timp de treizeci de ani. Și acest om care nu a fost niciodată tânăr, care a fost trist chiar înaintea țării sale, se numea Arthur Schopenhauer.

I

E sigur că la 2 februarie 1788, doamna Johanna Schopenhauer (născută Trosiener) a dat naștere, în casa de pe Heiligen-Geist Strasse, numărul 9, din Danzig, unui copil. Dar copilul acesta care a plîns și a rîs ca toți copiii și a avut momentele lui de inocentă uimire în fața lumii și s-a jucat și a strigat și a făcut nebunii pe cîmpiile natale de pe malurile tristei mări a Nordului, n-a fost nicicînd tânăr. A trecut de la copilărie la bătrînețe, fără să cunoască dulcea inflăcărare a tinereții, fără să cunoască senina siguranță a bărbăției. Încă de mic a fost supus de către oameni și împrejurări unui curs accelerat de îmbătrînire, unei culturi intensive a bătrîneții. A fost

bătrîn ca spirit, înainte de a fi tânăr ca trup.

Toate au conlucrat să-i dea în cîțiva ani acea cunoaștere imediată a lucrurilor, acea experiență a falsității, a răutății și a plictiselilor vieții, pe care oamenii obișnuiți n-o dobîndesc decît pe la cincizeci de ani. A fost expert în viciile și în valorile umane cu mult mai înainte de Ulise, cu care s-a asemănat puțin prin pasiunea pentru hoinărit și prin șiretenia vorbelor.

Începeți cu familia: gîndiți-vă la tată, negustor dintr-o veche familie olandeză, neurastenic, irascibil, voluntar, trufaș, încăpățînat, care l-a împins spre comerț și apoi, sinucigîndu-se, l-a abandonat în mod tragic în mîinile mamei, *bas bleu*, romancieră, risipitoare, optimistă, ahtiată după comoditățile ei, destul de puțin preocupată de afaceri, de copil și, după cîte se spune, de memoria soțului. Gîndiți-vă la acest copil care întîi e ținut la țară, în singurătate, apoi e dus în numeroase călătorii pentru a vedea lumea: în Franța, unde contemplă urmele marii revoluții, în Anglia, unde-l oprimă bigotismul ecleziastic din *boarding-house* în care a fost închis; în Germania, în Elveția spre a vedea vechile catedrale și Alpii – și, în sfîrșit, adus la Hamburg, constrîns, împotriva voinței lui, să intre la o casă de comerț, pentru ca, spre consternarea mamei și în pofida nereușitelor din afaceri, să facă imediat o baie fantastică de cultură în toate *lojile* germane, și să nu vă mirați dacă băiatul acesta s-a trezit avînd cam pe la douăzeci de ani idei și tendințe bătrînicioase. Închipuți-vă această copilărie

solitară, pe o moșie departe de oraș – un tată bizar care are mult prea multă voință ce a afectat, și după tragica lui moarte, voința fiului – o mamă extrem de mulțumită de romanele ei și de flecărelile cu Goethe, și care nu-l vrea pe copil alături de ea – contactul timpuriu cu minunățiile naturii, cu barbaria civilizației, cu viclenia și lăcomia comerțului, cu pedanteria și ipocrizia ecleziastică – educația realistă, directă, departe de idealismul din școală – cultura grăbită, chinuită, universală, enciclopedică, amestecată, amara solitudine a unei tinereți contrariate și triste și veți vedea izvorînd în mod firesc din această copilărie de excepție filozofia din *Lumea ca voință și reprezentare*. Mai adăugați că primul său maestru a fost Schulze, un filozof sceptic renumit, un pesimist al cunoașterii – foarte devreme cărțile sale preferate au fost cele ale moraliștilor dezamăgiți ca La Rochefoucault și Chamfort, respectiv pesimiștii moralei – că zeul lui a fost Kant, pesimistul metafizicii – că a trăit personal între imoralitatea italiană, excentricitatea engleză și ironia franceză și portretul său spiritual va fi complet. Vom avea înaintea ochilor figura legendară a unui bătrîn gentilom anglofil, ușor *ancien regime*, cu aerul unui medic materialist răutăcios și libertin, dezamăgit și mizantrop, dar care nu uită că a fost copil și uneori este naiv și pasionat de legende ca un copil cărunt.

Dar trăsăturile lui fundamentale sînt de bătrîn: de la dragostea lui de liniște și calm care făcea din el un însingurat și un conservator aproape reacționar,

pînă la frica de hoți, de boli și de moarte, care-l făcea să-și ia mii de precauții meticuloase și inutile – de la scepticismul lui cinic, ironic, sarcastic, plin de umor și de maliție, pînă la mizantropismul ipohondru și la accesele de proastă dispoziție care-l făceau să fie îmbufnat și supărăcios chiar și cu cei mai buni prieteni – de la irascibilitatea care-l făcea intolerant la obiecții, pînă la tendința de a bombăni și de a se plînge-ntruna – de la predispoziția sa, mai degrabă contemplativă decît activă, manifestată în entuziasmul destul de slab față de războaiele naționale, de viața familială și de apostolat, pînă la avariția și neîncrederea ce l-au făcut s-o rupă cu familia – de la atracția pentru clasicism, pentru erudiție, pentru tot ce înseamnă trecut și memorie, și pînă la pragmatismul lui antiidealism pretinzînd fapte reale, nu formule vagi, Schopenhauer reunește-n sine toate caracteristicile senectuții inteligente.

Filozofia lui este expresia directă și fidelă a acestui temperament de bătrîn liniștit și prudent, sceptic și practic. Liniștea s-a tradus prin principiul renunțării, căci cine n-are puterea de a acționa laudă non acțiunea – prudența s-a tradus prin ostilitatea față de marile metafizici raționaliste și prin principiul resemnării – scepticismul său de om ursuz și neîncrezător, prin pesimismul față de oameni și de lucruri – înclinația contemplativă, prin reabilitarea vieții ascetice – dragostea pentru trecut, prin abundența împrumuturilor, a furturilor și a citatelor care-i transformă opera principală mai curînd într-un

mozaic de doctrine decît într-o creație spontan-unitară. Toate trăsăturile fizionomiei lui morale se regăsesc în interiorul sistemului. Așadar filozofia lui Schopenhauer nu este nici pesimism nici neo-platonism, nici voluntarism: este filozofia bătrîneții descurajate, leneșe și morocănoase, capodopera senectuții.

Astfel încît, după 1848; nemții, obosiți de fugile hegeliene și de escapadele revoluționare, s-au cufundat în *Lumea ca voință și reprezentare*, și această carte magică a generat nu numai paralipomenele unor Hartmann, Bahnsen și Mainländer, dar i-a inspirat și pe cei doi eroi atît de chinuiți ai culturii germane: Wagner și Nietzsche. Cartea bătrîneții, credincioasă sieși, a dus la o nouă tinerețe prin romantismul muzical și romantismul filozofic. Bătrînul precaut și prudent a avut ca nepoți doi revoluționari și eliberatori. Să examinăm îndeaproape cauza acestei minuni.

II

Toți știu că filozofia lui Schopenhauer, în loc să fie un *home* personal și izolat, seamănă cu o galerie de cunoștințe vechi. Se întîlnesc, ba ici ba colo, toți filozofii care și-au făcut auzită vocea ceva mai puternic

în decursul timpului.

Panteismul său ne amintește de eleați, Scotus Eriugena, Bruno, Spinoza, Goethe, Schelling – imanentismul, de detestatul Hegel – teoria ideilor, de divinul Platon – variațiunile despre iubire și ură, de anticul Empedocle – fiziologismul, de Caëanis și Lamarck – ideile despre simpatie, de Adam Smith – fatalismul voinței, de Hobbes – analiza asupra materiei, de Priestley – idealismul, de *Ūpanișade*, Hume și Berkeley – pesimismul, de Helvetius și Chamfort – instinctul renunțării, de predicile lui Gautama Budha și Iisus.

Se cunoaște cât de mult îi sînt îndatorate lui Kant concluziile esteticii transcendente, respectiv teoria cunoașterii, critica psihologiei raționale și a teologiei speculative, teoria primatului voinței și chiar cîțiva din germenii pesimismului.

Pînă și ideea voinței ca fundament al lumii, pe care o numea marea descoperire, Teba cea cu o sută de porți, se întâlnește mai mult sau mai puțin limpede la Clement din Alexandria, Sfîntul Augustin, Böhme, Berkeley, Fichte, Schelling, ba chiar și la Madame de Staël!

Și totuși filozofia schopenhaueriană, în ciuda aerului său de veche colecție de filozofii, este una din cele mai originale, mai vii și mai fecunde din toată istoria germană. În personalitatea bizară și amară a negustorului olandez din Danzig și-au dat întâlnire spiritul ironiștilor francezi, al idealiştilor greci, al asceților indieni, al dialecticienilor nemți și, din toate

acestea, a ieșit ceva nou, specific, neobișnuit.

În *Lumea ca voință și reprezentare* se întâlnesc orientările care de abia în zilele noastre s-au impus în filozofie: anti-intelectualismul, voluntarismul, întoarcerea la gândirea orientală. El a reacționat printre cei dinții împotriva formalismului raționalist al hegelienilor, pentru restabilirea drepturilor realității vii împotriva cuvintelor mari din împărăția norilor – a fost cel care a impus definitiv gândirii moderne primatul sentimentului, instinctului și voinței împotriva ideii pure și a rațiunii care raționează – și a fost cel care a demonstrat cel mai elocvent înțelepciunea și măreția ascetismului marilor religii asiatice, capabil de renunțare și purificator. Din el s-a inspirat Wagner în dramele sale despre fatalitate și mîntuire, și tot de aici a luat Nietzsche ideea voinței de a trăi, pe care însă a exaltat-o în loc s-o nege.

De el se leagă deci principalele fire ale mentalității contemporane, de la el pleacă ideile care vor triumfa. Dacă a luat mult, a dăruit, în schimb, și mai mult.

Toate acestea nu reușesc însă să salveze importanța istorică a doctrinei sale, dacă o considerăm ca pe o concepție definitivă despre lume și viață. Se observă atunci că Schopenhauer a fost mai degrabă un semănător decît un secerător și că ideile lui au fost fecunde îndeosebi în măsura în care au fost negate. Într-un cuvînt, el a fost un discipol bun și un maestru bun, dar un filozof mediocru.

Cînd ne apucăm să vorbim despre filozofia sa,

putem lăsa de o parte în liniște tot ce se referă la *erkenntniss theorie*. Nici idealismul său de origine kantiană, nici ideismul său de origine platonice, nici concretismul său de origine engleză nu au trăsături atît de originale, încît să-i confere alt loc decît onorabil în armata gnoseologilor europeni. Tendința lui negatoare în privința cunoașterii avînd ca primat intelectul, își are forma pozitivă și afirmativă în teoria primatului voinței, iar antiraționalismul lui nu-i decît o față a voluntarismului.

De aceea doctrinele *maîtresses* ale filozofiei lui rămîn cele care i-au adus popularitatea: viziunea metafizică a voinței ca regină a universului și viziunea etică a relelor omenești. Care se reduc, în fond, la una, cînd voința, nesatisfăcută de ea însăși, se ncagă, și, negîndu-se, ucide în același timp răul și pe ea însăși.

Așa încît voluntarismul și pesimismul nu sînt numai cele mai cunoscute doctrine ale solitarului *gentleman*, născut la Danzig și domiciliat la Frankfurt, ci și cele mai importante.

Eu nu cred, oricît de singulară poate să pară necredința mea, că Schopenhauer a ales în mod spontan voința ca urzeală a lumii. Nefiind nici un om voluntar, nici sentimental și, în plus, fiu al unui tată care-l chinuise și-l strivise prin voința lui excesivă, nu avea nici un motiv psihologic profund ca să aleagă exact *Wille* drept centru al sistemului său. Rațiunea acestei alegeri a fost determinată, cred eu, de o grijă orgolioasă. Își dăduse seama că odată falimentare vechile metafizici naturaliste bazate pe principii fizice

și la fel de vechile metafizici scolastice bazate pe concepte și cuvinte, nu era posibilă crearea unei metafizici inteligente care să nu fie psihică și interioară, respectiv care să nu găsească explicația lumii externe înlăuntrul omului, care să nu caute cheia lucrurilor în spirit. Dar sufletul omului nu prezintă o varietate așa de mare ca lumea fizică sau vocabularul conceptual. Nu există, în fond, decît două elemente fundamentale ale vieții psihice: pe de o parte cel ce cunoaște și raționează, pe de altă parte cel ce simte și face, reprezentativul și motivul, Intelectul și Voința, înțelegînd prin voință și ceea ce o precedă și o însoțește, adică sentimentul și instinctul. Foarte mulți metafizicieni înaintea lui Schopenhauer folosiseră primul dintre elementele spiritului, respectiv inteligența, ca fiind cea mai potrivită pentru construcțiile speculative, iar ultimul dintre ei, Georg Hegel, norocosul contemporan al lui Schopenhauer, făcuse afaceri strălucite din desfacerea unui imanentism miraculos, în care Ideea, adică raționalul prin excelență, era identificată cu Realitatea. Or Schopenhauer care, din orgoliu, voia să construiască o metafizică originală și, din gelozie, nu voia să facă raționalism, dar trebuia să construiască o metafizică avînd rădăcinile în interior, nu avea la dispoziție decît celălalt element al vieții spirituale, elementul sentimental și activ. Așa încît, în lipsă de altceva, Schopenhauer l-a luat și l-a însușit, l-a sucit, l-a răsucit, l-a așezat pe altar și l-a prefăcut în *Wille*, domnul lucrurilor și al oamenilor.

Așa se face că Arthur Schopenhauer a adoptat și propovăduit voluntarismul. Și n-ar fi nimic rău, dacă voința te-ar ajuta să înțelegi ceva. Din nenorocire, nu numai că nu te ajută să înțelegi celelalte lucruri, dar nu e capabilă nici măcar să se facă înțeleasă ea însăși. Cauzele sînt două: întîi că este nedeterminată și de neînțeles, apoi că se găsește într-un amestec misterios și inconciliabil cu inteligența.

Schopenhauer ne prezintă într-adevăr voința ca pe celebrul lucru în sine pe care Kant renunțase să-l mai caute, dar, totodată, urmărit de kantismul și de pozitivismul său, protestează zicînd că el nu vrea să iasă dintre fenomene și că nu cunoaștem decît efectele și manifestările voinței. Aici începe obscurul, fiindcă, dacă voința nu-i decît un ansamblu de manifestări, este un fenomen și nu lucrul în sine, iar dacă trebuie să fie cu adevărat lucrul în sine, trebuie să sărim peste lumea fenomenelor și să nu ascultăm nici de Kant nici de discipolul său, Schopenhauer. Căci nu ajunge identitatea dintre subiect și subiect care, potrivit afirmațiilor lui Schopenhauer, există în spiritul nostru și ar servi la depășirea kantismului fără a-l nega, fiindcă nu cunoaștem înlăuntrul nostru în mod direct numai voința, ci și intelectul, ce ar avea atunci același drept să aibă funcția de noumen. În plus, a cunoaște înseamnă a stabili o relație așa încît nu se obține identitatea fiindcă voința e exprimată (cunoscută) sub formă de senzații și concepte, nu sub formă de acte de voință. De aceea, dacă voința e noumen, este echivalentă cu un total mister, iar dacă e fenomen, nu

are dreptul să fie socotită și crezută cauză și explicație a tuturor celorlalte fenomene.

Chiar dacă pașaportul ei nu ar fi complet în regulă, am putea manifesta oarecare indulgență față de ea, cu condiția să fie într-adevăr un "Sesam deschide-te!" al lumii. Ea însă nici nu deschide, nici nu închide ceva; e ca toate universalile metafizicilor moniste și panteiste, un cuvânt fără semnificație.

Cuvântul "voință", atunci când înseamnă ceva și este utilizat în limbajul psihologic, desemnează ceea ce este personal, activ, mobil în spiritul omenesc. A vrea înseamnă a acționa și a acționa înseamnă a schimba – a acționa înseamnă a se opune oamenilor și lucrurilor – a acționa înseamnă a combate și a căuta. Dar dacă, prin mișcarea baghetei schopenhaueriene, toate lucrurile sînt preschimbate în manifestări ale voinței, dacă voința-i totul, unde dispar caracteristici ca personalitatea, diversitatea, opoziția ce alcătuiesc sensul cuvîntului a vrea? Personalitatea implică pluralitatea, în timp ce voința ar fi totul, unicul; diversitatea presupune schimbare, dar voința, fiind realitatea universală, nu admite schimbare, căci ar admite ceva ce nu e-n ea; opoziția, lupta cu ceva diferit căruia i te opui, dușmani de înfruntat, în schimb, dacă voința-i totul, nu se poate concepe ceva căruia să i te poți opune, fiindcă, fiind fondul unic al universului, toate lucrurile sînt surori, iar dușmani nu există. Deci toate noțiunile care formează sensul specific al cuvîntului voință în limbajul uman, dispar îndată ce voința devine universală, îndată ce este ridicată la

conducerea supremă și solitară a universului. I se întâmplă la fel ca unui rege care, spre a-și putea suprima toți rivalii, trebuie să se sinucidă. Schopenhauer a făcut ce au făcut evreii cu Dumnezeuul lor: glorificarea a fost obținută printr-un asasinat.

Există un singur mijloc de a-i da sens voinței: a o specifica. A spune ce vrea lumea și ce vrea omul. Dacă "a vrea" în sine nu are sens, "a vrea ceva" ar putea avea sens.

De fapt Schopenhauer nu vorbește întotdeauna despre *Wille, tout court*, ci deseori despre *Wille zu Leben*, voința de a trăi. Dar, spre nefericirea lui, este doar o determinare aparentă, iluzorie, contradictorie. A vrea presupune ceva care să vrea, deci ceva care să trăiască și să existe. Pentru a vrea trebuie să exiști, trebuie să posezi deja ce vrei, ceea ce-i absurd. De fapt a vrea ceva indică o lipsă, o nevoie, faptul că nu avem ce-am vrea să avem – or aici sîntem în situația inversă. Lumea lui Schopenhauer seamănă oarecum cu un om care dorește să se miște exact în momentul în care umblă. Singura voință ce poate fi concepută este legată de ceea ce nu ai, și cum lumea există, nu ar putea voi decît non-existența, adică propria-i anulare, propriul său sfîrșit. Numai că Schopenhauer n-a ajuns și nici nu voia să ajungă la această idee a sinuciderii cosmice. Poate că Schopenhauer înțelegea prin voința de a trăi, voința de a *continua* să trăiești, dar dacă lucrul acesta poate avea un sens în lumea fenomenului unde ne putem proiecta în timp previziunile și speranțele, n-are sens în lumea noumenului în care sălășuiește

voința schopenhaueriană, eliberată de legăturile de spațiu și de timp.

Luată singură, voința mărește plutonul lucrurilor ininteligibile, fii ai fanteziei și ai frazeologiei metafizicienilor. Cîtă vreme ține monologuri, nu se poate înțelege ce spune. Poate deveni inteligibilă numai cînd este opusă ori unită cu altceva, cînd în loc de monologuri intră în duete. Și Schopenhauer, dușman jurat al oricărui raționalism, trebuie să se resemneze, ca toți filozofii, să cheme în ambianța sistemului său celălalt element al spiritului pe care ar fi vrut, uneori, să-l dea afară și să-l înjosească: inteligența. Lumea cunoașterii, sub formă de reprezentări și de idei, a venit să se adauge lumii voinței. Voința se obiectivează și produce Ideile care dau formă fenomenelor, reprezentărilor. Platon este pus între cele două lumi ca împăciuitoare și intermediar.

Dar dacă lui Schopenhauer, mult prea încurcat să explice lumea numai prin voință, i se impunea această soluție trinitară, din cauza ei legenda numită *Lumea ca voință și reprezentare* a devenit mai încurcată decît *Orlando furioso* și mai bizară decît un basm de Gozzi.

Să aruncăm o privire asupra genealogiei. Inteligența, ne spune Schopenhauer, dimpreună cu Cabanis, este o funcție a creierului, creierul este o parte a corpului, corpul este o obiectivare a voinței. Dar noi cunoaștem voința prin intermediul inteligenței, iluminăm și conducem voința prin intermediul inteligenței și, în sfîrșit, distrugem voința

prin intermediul inteligenței, care fiind o manifestare ca toate faptele voinței, sfârșește prin a se nega pe sine însăși și, totodată – culme a misterului – prin a i se substitui. Drama eroicomică e completă: slujnica devine stăpînă, fiica își ucide mama, sinucigîndu-se și luîndu-i locul! Dacă Ponson du Terrail ar fi făcut metafizică, ea ar fi fost cu siguranță de aceeași factură.

E ușor de observat că motivele încurcăturii se află în perpetua neînțelegere dintre voință și inteligență, dintre sentiment și idee, între ceea ce-i personal, se mișcă și se schimbă, pe de o parte, și ceea ce-i universal, imobil și neschimbător, pe de altă parte. La un moment dat consideră voința drept ceea ce determină acțiunea, afirmînd drepturile experienței, adică ale intuiției, împotriva abstracțiilor unificatoare, dar în momentul următor sacrifică individul speciei, invocă medierea Ideilor platoniciene și este atras, ca aproape toți filozofii, de vîltoarea panteismului și a imanentismului monist. Și la el se-nțilnește contrastul dintre Unic și Divers, care este cuvîntul de ordine al lumii. Dar Schopenhauer, în loc să accepte să descopere și să arate acest contrast, a vrut, fără să-și dea seama, să-l concilieze, or generoasa lui încercare de *modus vivendi* între exigențele vechiului idealism și ale noului voluntarism s-a terminat pînă la urmă printr-o încurcătură bizară și incredibilă, printr-o catastrofă în care atît voința incomprehensibilă, cît și inteligența abuzivă mor. Filozofia din *Lumea ca voință și reprezentare* e o căsătorie nepotrivită care se termină printr-o hecatombă.

Fără îndoială că, față de celelalte marionete, Schopenhauer simțea mai multă simpatie pentru voință, de aceea încearcă să-i atribuie rolul cel mai frumos și mai înălțător. Dar intervenția inteligenței o sîciie tot timpul pe preferată, punîndu-i la-ndoială titlurile de suverană absolută. Căci filozoful nu poate nega că inteligența are efect asupra voinței. El știe bine că, în unele cazuri, rațiunea reușește să călăuzească și să frîneze voința, și chiar în sistemul lui inteligența are sarcina de a ajuta voința pentru a se cunoaște pe sine și pentru a se elibera de sine. Însă, cînd un lucru e atît de util și necesar altuia, încît acesta este obligat să-l creeze, altfel neputînd să-și rezolve anumite probleme, sau este obligat să-l invoce ca pe o călăuză eliberatoare, nu mi se pare că se poate vorbi de inferioritate și de subordonare. Un lucru necesar, prin însuși faptul că e necesar, nu poate fi inferior altuia. Sau inteligența nu era necesară și atunci voința a făcut o prostie aducînd-o pe lume – sau era necesară și atunci categoric nu se poate vorbi de primatul voinței.

Pentru a încheia: cînd este singură, voința e cu nepufință de gîndit, cînd nu mai e dominatoare și despotică, ci este însoțită, intră pînă la urmă în cele mai ciudate aventuri. În ambele cazuri, voluntarismul lui Schopenhauer nu este o revelație a lumii, ci o întunecare sau o încîlceală a lumii. Poate de aceea, văzînd nereușitele voinței, s-a gîndit să o nege. Și iată-mă ajungînd astfel, împins de părerea mea proastă despre voința lui Schopenhauer, la proasta părere a lui Schopenhauer despre lume.

III

Viața e voință – voința e efort – efortul e durere – durerea e deci viață: *Alles Leben ist Leiden*. Efortul e produs de necesitate și produce satisfacție, dar satisfacția e scurtă, necesitățile reapar, iar lanțul relexor se perpetuează la nesfârșit. În felul acesta Schopenhauer deduce din filozofia voinței, filozofia durerii.

Așadar Schopenhauer e un pesimist; toată lumea o știe, poate este singurul lucru cunoscut. În ceea ce mă privește, nu pot și nici nu vreau să fac o critică a pesimismului, fiindcă nici un om care gîndește nu poate face în mod serios critica unei atitudini sentimentale.

Îi las pe optimiștii gen Lubbock sau Finot să opună deznădăjduitelor subtilități filozofice ale lui Schopenhauer, cîntecele lor de slavă închinat bucuriilor vieții. Și pesimiștii și optimiștii sînt la fel de necesari și de justificabili. Există oameni care spun "da" în fața vieții și oameni care spun "nu", afirmă Nietzsche – sau, cum spune James, oameni născuți prima oară și oameni născuți a doua oară, așa că e firesc și de dorit

ca atît afirmativii cît și negativii, cei născuți prima oară și cei născuți a doua oară, să-și aibă filozofiile corespunzătoare. Scena e cu atît mai nostimă, cu cît se petrece o ciudată inversiune a rolurilor: pesimiștii ca Schopenhauer simt o adevărată plăcere să le arate umaniștilor tabloul vieții lor mizere, iar optimiștii simt o adevărată durere și o sinceră îngrijorare în fața relilor a căror existență trebuie s-o recunoască, fără s-o poată înlătura. Așa se face că pesimiștii, în bucuria lor de a defăima lumea, își neagă practic pesimismul, iar optimiștii, în durerea lor de a nu reuși să perfecționeze lumea, își neagă practic optimismul. Prin aceste mici compensații, faptele restabilesc parțial echilibrul care lipsește din cuvinte.

Dar, cum am înaintea mea un pesimist, ba chiar pe cel mai mare pesimist, nu pot ascunde faptul că lumea ar fi putut fi vorbită de rău mai prudent și, totodată, mai îndrăzneț. Nu e nevoie, de pildă, să se identifice atît de rapid durerea cu viața căci, dacă durerea, cum ne învață unii psihologi, a fost întotdeauna sinonimă cu o diminuare a vieții, dacă durerea ar fi toată viața sau cea mai mare parte a vieții, în acest moment viața ori s-ar fi stins deja, ori ar fi pe cale de extincție. Și nu e prea prudent să se vorbească nici despre bucuriile iluzorii, fiindcă iluzia este și ea o realitate, iar așa numitele plăceri iluzorii sînt plăceri la fel de reale ca și celelalte, ba poate chiar singurele reale.

Pe de altă parte, pesimismul lui Schopenhauer este excesiv de prudent. N-are curajul să fie complet,

integral, definitiv și iremediabil. Schopenhauer încearcă să-i sperie pe oameni cu spectacolul durerii lumii dar, la un moment dat, începe să zîmbească, să devină mai binevoitor. Și, dintr-odată, găsește trei remedii pentru a alina și a înlătura durerea: arta, mila și, mai ales, contemplația pură. Arta, muzica îndeosebi, poate oferi oarecari consolări trecătoare, ridicîndu-ne deasupra ființei noastre individuale, pînă la contemplarea ideilor; ascetismul, cu practica milei pentru ceilalți și a renunțării pentru sine, ne apropie de starea de sfînțenie în care negarea voinței de a trăi e aproape completă; în sfîrșit, cunoașterea pură, revelația vanității și a inutilității lumii, așa cum apare în *Upanișade* și în *Lumea ca voință și reprezentare*, ne oferă salvarea definitivă, seninătatea supremă a înțeleptului care contemplă lucrurile de care nu mai este legat, ca pe un nimic în fața voinței oarbe.

Lăsînd la o parte medicina estetică, născută dintr-o teorie destul de dubioasă asupra artei, cea care interpretează operele de artă drept revelații ale ideii sau ale generalului în loc de expresii ale intuiției sau ale particularului, nu-i lipsit de interes să vedem ce valoare au cele două modalități de salvare care fac ca pesimismul schopenhauerian să nu fie nici complet nici radical.

Cînd Schopenhauer vorbește în cea de a patra carte a *Lumii* despre renunțare, se revendică de la idealul sfînțeniei creștine, afirmînd că filozofia lui "este de perfect acord cu dogmele creștinismului – se găsea deja înlăuntrul lui, era conținută în substanța

lui" (IV,870). Dar cu toate că guvernanta povestește că a văzut printre cărțile lui *Viețile sfinților*, e sigur că el n-a avut o idee prea clară despre adevăratul sens al renunțării creștine.

Ascetismul creștin are două trăsături esențiale: crede într-o viață viitoare de esență superioară și caută în mod expres durerea. Ascetismul schopenhauerian, în ciuda afirmației că se inspiră din cel creștin și a faptului că se mișcă sub oblăduirea Sfântului Francisc și al lui Toma din Kempis, a lui Meister Eckehart și a Doamnei Gyon, e complet diferit – atît de diferit, încît ajunge la opusul lui. Schopenhauer nu și-a amintit sau a crezut că e bine să nu-și amintească faptul că pentru oamenii cu o credință puternică ascetismul nu e decît un mijloc. Ei renunță la bunurile acestei lumi, nu fiindcă le consideră lipsite de orice valoare în sine, ci fiindcă părăsirea lor este una din condițiile cerute spre a obține altele, de valoare mai înaltă și mai deosebită, de fapt, supremă și eternă. Sfinții sînt niște neguțatori de fericire, care cedează bucuros bunurile meschine și efemere de pe acest pămînt spre a le dobîndi, în schimb, pe cele eterne și divine din cer. Renunțarea lor e deci echivalentă cu o achiziție și, spre deosebire de Schopenhauer, sînt obligați să prețuiască plăcerile pămîntești căci, dacă ar fi convinși că n-au nici o valoare, n-ar mai avea nici un merit în fața lui Dumnezeu abandonîndu-le.

Același lucru se petrece cu durerea. E perfect adevărat că sfîntul suportă cu inima ușoară răul care, privind lucrurile din punctul de vedere al sănătății

eterne, îi apare ca un bine, ceea ce nu înseamnă totuși că nu-l simte ca pe o durere și nu-l caută ca pe o durere. Dacă durerea n-ar mai fi durere, ce rost ar mai avea penitența, mortificările, sacrificiile, chinurile, bolile, martiriul, suferințele servitorilor lui Dumnezeu?

Sfântul caută durerea ca durere; ascetismul său nu este ca la Schopenhauer o fugă de durere, ci o goană după durere.

Sfântul este superior oamenilor de rînd, pentru că *nu se plînge* și nu se revoltă, nu pentru că nu suferă. Dacă n-ar suferi cu- adevărat, n-ar avea destule merite în fața lui Dumnezeu care l-a răscumpărat pe om cu prețul fierii, al torturii, al rănilor și al sîngelui său. În timp ce Schopenhauer vrea să fugă de durere cu ajutorul milei, pentru sfînt exercitarea milei e meritorie fiindcă e deseori dureroasă.

"Sublima beatitudine" de care vorbeau Sfîntul Francisc și Fratele Leon pe drumul Perugiei, nu înseamnă evitarea durerilor, cum ar vrea înțeleptul nostru pesimist, "ci a îndura chinuri, insulte, oprobii și suferințe din iubire pentru Hristos", de a fi chinuit în viață spre a fi fericit după moarte.

Dar dacă e greu de înțeles un ascetism care să nu fie însoțit de ideile nemuririi și dreptății divine, e la fel de dificil de înțeles o renunțare care să lase neatinsă contemplarea pură și încă și mai dificil de conceput posibilitatea acestei contemplări pure.

Ca să fie într-adevăr perfectă, renunțarea ar trebui să înceapă prin abandonarea cunoașterii, care e principalul izvor al trufiei omenești și, tocmai de

aceea, este prima disprețuită și abandonată de misticii preocupați de purificarea și de înălțarea sufletului lor. Schopenhauer însă era mult prea creștin și prea puțin pesimist ca să înfăptuiască această mare renunțare, și era mult prea orgolios și îndrăgostit de puterea lui intelectuală ca să sacrifice partea cea mai bună și mai întinsă din sufletul său. Pendulînd între un pragmatism inconștient și aspirația de a depăși viața egoistă și trecătoare, nu și-a dat seama că această contemplare pură nu e nici imaginabilă nici posibilă.

Cunoașterea – și a fost printre primii care a simțit și a afirmat acest lucru – are origini utilitare, vitale, pragmatice, fiind impregnată deci de voința de a trăi, ba chiar e unul din instrumentele cele mai uzuale ale voinței de a trăi. Nu se poate descotorosi de aceste preocupări, infiltrări și convenții practice decît distrugîndu-se.

Dar chiar admițînd că s-ar putea obține, printr-o serie de sublimări speculative, această contemplare pură, ea va trebui totuși făcută de către om, iar în om nu există numai speculativul ci și activul, nu numai teoreticianul ci și practicianul. Dacă omul vrea să contemple trebuie să trăiască și ca să trăiască are nevoie de alte lucruri decît contemplarea pură, trebuie să se cufunde iar în *samsara* aparențelor, de care milostivul Schopenhauer ar vrea să-l scape pentru totdeauna.

Numai omul pur ar putea ajunge la o contemplare solitară și dezinteresată, fără entuziasm și fără durere, fără contacte practice și fără scopuri

personale, iar deocamdată omul pur nu există decît în cărțile filozofilor.

De aceea pesimismul lui Schopenhauer nu numai că e un pesimism bun de glumă, un pesimism bun de luat în rîs, care se înspăimîntă în fața perspectivei nefericirii perpetue și ineluctabile, dar chiar și balsamurile oferite nefericiților sînt balsamuri demne de haz, inefficiente sau imaginare.

Nici voluntarismul nici pesimismul spiritualului și subtilului bătrîn din Danzig nu trebuie luate în serios. Nici metafizica nici etica lui nu valorează mai mult decît cele ale profesorilor de filozofie pe care i-a împrôșcat cu atîtea jeturi de *humour* irreverențios. Pe cît e de important pentru curentele ce-au plecat de la el, pe cît e de plăcut în toate observațiile particulare ce relevă un analist acut, un moralist avizat și un gentilom doct, pe atît e de găunos în ipostaza de constructor al lumii și de superficial în cea de judecător al vieții.

Baronul Robert de Hornstein, care l-a frecventat mult timp pe Schopenhauer povestește că-l iubea pe Mozart, îl admira pe Beethoven, dar era mort după Rossini. "Cînd l-ai ascultat pe Rossini – exclama el ridicînd ochii spre cer – restul ți se pare greoi!" Ori eu cred că, ca și în cazul idolului său muzical, capodopera lui Schopenhauer este o operă bufă. El, care iubea atît de mult alegoriile, ar fi putut perfect să-și dezvăluie sistemul sub înfățișarea veselă a *Bărbierului din Sevilla*. Ar fi vrut și el, asemeni lui Don Bartolo ajutat de judecata vicleană a lui Don

Basilio, să o ia în căsătorie pe Rosina, voința liberă și tânără. Dar jucăușul Mefistofel, care e Figaro, reușește să i-o smulgă filozofului, bătrînului invalid, bolnav de gută și să i-o dea în brațe contelui Almaviva, soldatului, omului de acțiune. Cu alte cuvinte, voința nu se poate teoretiza, ci doar trăi. Aceasta este marea învățătură a filozofiei lui Schopenhauer. Pe această temă și-a brodat spumoasa lui operă bufă, ușoară, grațioasă, dinamică, plină de vervă, de romanțe, de cavatine și de melodii cantabile, dar rămînînd, în pofida montării, o operă*bufă: marea operă bufă a filozofiei germane.

Auguste Comte

4

În 1789, cînd francezii întruniți pentru a elabora o constituție și-au dat seama că erau, de fapt, pe cale de a distruge un regim și o civilizație, au fost cuprinși de o oarecare neliniște. Din sala adunării, revoluția coborîse în piață pentru a cucerii Bastilia și realistului Mirabeau îi urmaseră rînd pe rînd regicidul Danton, teroristul Robespierre, cinicul Directorat, autoritarul Bonaparte, șovăielnicul Ludovic al XVIII-lea și, din nou, pentru o sută de zile, furiosul Bonaparte, revenit de pe insula Elba. Un rege decapitat, un fiu martirizat, o aristocrație decimată, spoliată și împrăștiată; un cler proscris și fugar; o Europă jefuită, cucerită și pierdută; regi detronați și regi improvizați; un aventurier devenit împărat și sfîrșindu-și viața prizonier pe o insulă; victorii și fugi, restaurări și abdicări, apoteoze și invazii, dispariții și reîntoarceri: Franța văzuse, suportase și beneficiase de toate acestea în scurtul interval dintre 1789 și 1815. La începutul secolului al nouăsprezecelea, francezii începuseră să se simtă obosiți de o soartă așa de involburată și de tumultoasă. După ce-l primiseră cu bucurie pe arivistul Bonaparte cu ideile lui de centralizare, au primit cu resemnare revenirea dinastiei seculare, respectiv pe Ludovic al XVIII-lea. Însă Restaurația nu putea fi completă. Concordatul lui Napoleon și legislația capețiană nu puteau fi decît niște concilieri între trecutul îndepărtat *Ancien Regime* al Bisericii și al Regelui și viitorul nerăbdător, *Nouveau Regime* al Științei și al Poporului. Secolul al XVIII-lea, raționalist și *frondeur* învinsese: Rousseau intrase în guvern împreună cu

Maximilian Robespierre. Vechile ierarhii și credințe fuseseră lovite cu cruzime și brutalitate. Supunerea față de Știință și devotamentul față de Popor se opuneau devoțiunii față de Biserică și respectului față de Rege. Se aflau față-n față două civilizații și nici o formă de conciliere nu putea dura.

De aceea, din primii ani ai secolului al XIX-lea până la 1848, una din cele mai mari preocupări ale elitei intelectuale din Franța a fost de a găsi un regim stabil și definitiv care să încheie pentru totdeauna epoca revoluționară și să împiedice repetarea oricărei convulsii, a oricărei agitații, a oricărei tiranii din partea unor ariviști cu ambiții imperiale ca și a unor ariviști demagogi. Toate marile spirite ale Franței au căutat acest regim de reconstrucție și reorganizare; au căutat toți cu o neliniște prost disimulată centrul în jurul căruia noua cristalizare a formelor sociale să devină operativă. Și toți i-au oferit Franței obosite, zdruncinate, rănite, dezorientate secretele salvării: Chateaubriand, un confuz creștinism literar; Benjamin Constant, un liberalism de orientare englezească; De Maistre și Bonald, un catolicism unitar, ierarhic, medieval, cu Papa, Regele, Soldatul, Inchizitorul și Călăul; Cousin, un spiritualism ce cocheta cu panteismul și Biserica; Saint Simon, o aristocrație industrială, aliată a Științei. Doar unul dintre acești concurenți la reconstrucția și salvarea Franței și a umanității a avut un noroc și o eficacitate care au depășit nu numai epoca ci și intențiile lui: se numea August Comte și a vrut să salveze omenirea întemeind o filozofie.

Cînd în august 1817, August Comte i-a fost prezentat lui Saint Simon, întîlnire decisivă pentru sensul vieții sale, era deja pregătit pentru misiunea pe care credea că o are de împlinit.

August Comte se născuse la Montpellier în 1798; tatăl său era casier de stat, iar mama, extrem de religioasă. Provenea deci din mediul conservator al provinciei franceze și dintr-o familie de funcționari, monarhiști și catolici. Primul său conducător spiritual i-a fost un profesor de matematică, Encontre, iar primul centru de viață spirituală, Politehnica din Paris.

Științele exacte studiate într-o școală organizată ca la armată, l-au impresionat adînc și de aici s-a născut dragostea pentru tot ce e unitar, organic, armonios, ordonat, solid. La terminarea Politehnicii, spiritul său era deja format. Instinctul conservator și religios moștenit din familie și disciplina matematică dobîndită prin cultură sînt suficiente ca să-i înțelegem sufletul și opera. În scrisorile din adolescență către Valat apare deja umbra austeră și absolutistă a viitorului Mare Preot al Umanității.

Deși încă din copilărie, sub influența științelor exacte, părăsise credința mamei, sufletul său a rămas în adîncul lui religios. Exista la el un fond mistic care nu a murit niciodată, ba chiar, pe la mijlocul vieții, a

stăpînit în întregime acest suflet de autoritar sentimental. Exista în el un amestec de profet care a primit o misiune de la un Dumnezeu necunoscut și de ascet, fondator de ordine religioase.

Cu o cultură bazată pe geometrie, astronomie, mecanică și chimie, profetul s-a transformat în salvatorul omenirii, iar ascetul a vrut să organizeze știința și să-i organizeze pe oameni în vederea triumfului noii credințe. Tot misticismul lui s-a transformat în adorația Omului; tot dogmatismul lui organizatoric, în glorificarea Științei. A fost, după cum spunea el însuși, Aristotel și Sfîntul Pavel al noii religii sau, mai degrabă, aș zice Sfîntul Toma și Ignățiu de Loyola al noului catolicism științific.

Singura definiție succintă ce l-ar putea cuprinde în întregime, ar fi aceasta: *Un Mesia care a studiat matematicile*. Un Mesia, respectiv cel care afirmă adevărul, cel care aduce sănătatea; un matematician, respectiv un adorator al științei cu frumusețea și soliditatea unității ei. Un Mesia care nu seamănă nici cu Hristos nici cu Budha, care nu se mulțumește numai să predice și să iubească, ci un Mesia poruncitor și militant, un Mesia care e totodată mare pontif și amintește de Moise legislatorul și de Mahomed practicianul.

Dacă înlocuiți iubirea față de Dumnezeu cu iubirea față de oameni, dogma teologică cu dogma pozitivistă, credința în revelație cu cea în inducție, vă veți afla în fața lui Comte și a pozitivismului său. Spiritul sacerdotal rămîne același; se schimbă doar

formele și cuvintele, simbolurile și ritualurile.

Comte nu era nebun cînd cerea să i se spună Papa al Umanității; era cu mult mai papă decît contemporanul său, Pius al IX-lea. Dragostea lui pentru unitate, universalitate, catolicism, ierarhie; intoleranța, orgoliul, misticismul, nevoia de ascultare și supunere din partea celorlalți făceau din el un mare suflet cu adevărat medieval, geamăn cu sufletele mîndre ale pontifilor romani Inocențiu al III-lea și Grigore al VII-lea. Cred, spunea el, că noi pozitiviștii sîntem singurii adevărați continuatori ai marilor doctori din evul mediu.

În fața acestui caracter papal și profetic, restul dispare. Faptul că în tinerețe, pe cînd era la Politehnică, a avut înclinații revoluționara și bonapartiste; că a iubit atît de mult femeile încît a fost capabil de o căsătorie cu o prostituată, iar cultul femeii iubite l-a creat doar în spirit; că a dat lecții de matematică și de astronomie; că s-a îmbolnăvit de manie și a fost internat într-un sanatoriu; că a cerșit prin toată Europa ca să poată trăi, sînt lucruri ce pot arunca o lumină asupra unor fațete secundare ale sufletului său, asupra unor condiții ale vremurilor, dar nu contravin ci, din contră, confirmă trăsătura fundamentală a acestui caracter, vocația lui de Mesia matematician. Între 1818 și 1822, Saint Simon i-a dat ideile și l-a făcut să-și conștientizeze această *forma mentis*. Dar el pornise singur pe drumul lui. Sufletul lui tainic de provincial catolic și cel manifest de politehnician umanitar văzuseră deja marele țel:

Umanitatea; și marele mijloc: Știința; și împreună cu Saint Simon, sub suflul lui fecund, au adus pe lume, între 1822 și 1824, filozofia pozitivistă și religia umanității.

II

Auguste Comte era deci mai hotărât decît contemporanii săi să dea o soluție problemei "organice" care i-a preocupat pe francezi în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Mai potrivit decît romanticul conte de Chateaubriand, decît elegantul eclectic Cousin, decît bizarul Saint Simon, decît poeticul Fourier, și mai bine pregătit pentru victorie decît De Maistre și Bonald, pe care tradiționalismul catolic i-a împiedicat să aibă noroc.

Auguste Comte a acceptat același postulat inițial ca și ei: Franța și, în general, toată Europa e dezorganizată. Spiritul critic, realist și raționalist care s-a afirmat în mod păgîn odată cu Renașterea, religios odată cu Reforma și filozofic odată cu Enciclopedismul, a distrus vechea ordine medievală întemeiată pe unitatea spiritelor, a bisericii și a trupurilor sub conducerea unui împărat sau rege. După secolul al XIII-lea a început dezagregarea marii

civilizații catolice – la început lentă, apoi tot mai rapidă, ca să devină furibundă odată cu revoluția din '89, care i-a tăiat capul regelui și a făcut posibil ca în bisericile lui Hristos să intre caii voluntarilor republicani.

Așadar e nevoie de reconstrucție: perioadei critice (idee favorită a lui Saint Simon) trebuie să-i urmeze perioada organică.

Există, după părerea lui Comte, două căi principale: sau reîntoarcerea la vechea ordine catolică sau consolidarea noii ordini raționaliste; sau restaurare sau instaurare. Se întâlnesc două curente: pe de o parte sînt cei ce cred în posibilitatea unei resurecții a civilizației creștine și catolice și merg de la Chateaubriand la primul Lamennais, trecînd pe la De Maistre și Bonald și, pe de altă parte, cei ce vor să întemeieze noua civilizație democratică și rațională pe ruinele celei vechi și merg de la filozoful Cousin la utopistul Saint Simon. Auguste Comte, oricît de mult admira catolicismul și pe apologeții catolicismului (îl citise pe De Maistre și era prieten cu Lamennais), s-a gîndit că era imposibilă o reîntoarcere a civilizației medievale. Văzuse că vechile autorități care creaseră acea superbă unitate a vieții sociale, de la cetatea regală la mănăstirea-școală, de la catedrala cu turlă avîntate din pricina setei de înălțimi la tratatele ce conțin adevărurile eterne despre pămînt și cer, erau dispărute sau slăbite, doborîte sau zguduite și degenerate. Însă nevoia de unitate și de credință rămăseseră vii. De aceea, pentru ca omenirea să se

întoarce la viața perfectă a secolului doisprezece, trebuiau găsite o nouă autoritate și o nouă credință. Era necesar să li se ofere oamenilor niște principii noi în fața cărora să se încline, noi caste care să-i conducă în pace. Or toate acestea trebuiau găsite în marea perioadă revoluționară al cărei epilog fusese Napoleon.

Comte îi ura, în general, pe revoluționari, îi ura pe protestanți și pe enciclopediști și îi disprețuia pe Luther și Voltaire, recunoscînd însă grandimea operei lor negatoare și eliberatoare. A văzut că din acea mișcare de eliberare a spiritului uman se poate extrage o nouă ordine și un nou echilibru, așa că a vrut să scoată odihnă din mișcare, a vrut să solidifice și să păstreze tumultul revoluției.

De aceea nu a fost, așa cum cred unii sau vor să lase să se înțeleagă, un adversar categoric al operei revoluționare care l-a precedat, ci cel care a sistematizat rezultatele criticii și ale revoluției, cel ce a transformat negația în afirmație, arma de luptă în unealtă de pace, securea muncitorului în cîrja marelui preot.

Noua misiune, spune așadar Comte, reluînd teza implicită a tuturor filozofilor din secolul al optsprezecelea, este de a-i face pe oameni mai buni. Nu mai trebuie să ne dedicăm slujirii unui Dumnezeu ascuns și invizibil în care nu credem, ci slujirii Umanității vizibile și tangibile care-și caută paradisul pe pămînt, nu în cer. Trebuie să devenim devotați colectivității. *Vivre pour autrui*: aceasta este deviza lui

Auguste Comte, apostol, martir și pontif al noii Divinități.

Dar cum vom face, se pune întrebarea, să dăm oamenilor unitatea spirituală, armonia de principii necesare ca să se nască instituțiile capabile să confere societății calm și stabilitate? Unde există acel ansamblu de principii în fața cărora să nu fie posibile nici îndoiala și nici erezia? Și Auguste Comte, politehnistul, profesorul de matematică, cunosătorul lui Broussais și al lui Montesquieu, răspunde: această unitate nu poate fi dată decît de către știința pozitivistă, care este egală și sigură pentru toți oamenii, în fața căreia nu există nici sceptici nici disidenți, care dovedește ceea ce afirmă, care e definitivă și binevoitoare. În timp ce teologii se încaieră și filozofii se dau de ceasul morții dinaintea tainelor seculare, toți oamenii se înclină, de comun acord, în fața unei teoreme de Euclid sau a unei formule chimice – deci numai Știința îi poate lua locul cu succes Bisericii.

Dar pentru ca știința să-și poată îndeplini într-adevăr funcția de organizare și unificare, trebuie să aibă două calități: să fie într-adevăr pozitivă și să fie într-adevăr completă. Însă, constată Comte, astăzi ca nu este nici integral pozitivă, nici integral constituită, de aceea, înainte de a extrage din știință normele pentru viața socială, ceea ce numește Politica Pozitivistă, trebuie curățită de toate rămășițele teologice și metafizice și trebuie create științele care mai lipsesc încă, în vederea cunoașterii în întregime a

universului. Cu alte cuvinte, trebuie creată filozofia pozitivistă.

Ies aici la iveală concepțiile fundamentale ale lui Comte: legea celor trei stări, înlocuirea absolutului prin relativ, ierarhia științelor și crearea sociologiei.

Spiritul omenesc, spune filozoful din Montpellier, a trecut prin trei stadii: *teologic* sau fictiv, în care fenomenele au fost explicate prin intervenția unor personalități divine; *metafizic* sau abstract, în care conceptele au luat locul zeilor și, în sfârșit, *pozitiv*, în care au fost izgoniți zeii și conceptele, s- a renunțat la căutarea cauzelor prime și ultime ale lucrurilor și ne limităm să înregistrăm uniformitatea fenomenelor (legi) în vederea previziunii și deci a acțiunii.

Dar nu toate științele s-au eliberat de zei și entități, de aceea pozitivismul trebuie să renunțe definitiv la căutarea Absolutului, adică a ceea ce este cauză în sine, cauză primă, și să se orienteze exclusiv spre căutarea relativului, adică a relațiilor fixe și constante dintre fapte, fără preocuparea de unde provin.

Pe lângă faptul că există științe ce nu sînt total pozitive, există și anumite clase de fenomene ce nu au încă o știință propriu-zisă. Dacă, scria Comte în 1824, biologia prin lucrările lui Gall, Bichat, Broussais începe să se constituie ca știință pozitivă, în schimb fenomenele sociale, faptele oamenilor în societate, nu sînt încă încadrate în legi. Aristotel și Montesquieu au încercat să facă ceva, dar încă nu există o adevărată știință a societății. De aceea Comte se decide să

întemeieze Sociologia, completînd astfel seria științelor care, plecînd de la fenomenele cele mai simple și universale (Matematica), ajung la fenomenele cele mai complexe și speciale (Sociologia). În felul acesta a fost întemeiată Știința pozitivă.

Dar Comte se află abia la jumătatea drumului. În spatele savantului apare preotul. Crearea doctrinei nu ajunge; ea trebuie aplicată, impusă, trebuie să i se dea viață practică.

Și Comte creează Politica Pozitivistă, bazată pe instituirea unei caste de intelectuali, de înțelepți, care să vegheze asupra binelui Umanității. Însă pentru a-i ține pe oameni uniți e nevoie de dogme, de simboluri și de ceremonii. Omul nu poate fi ținut numai prin rațiune, ci mai cu seamă prin sentiment, de aceea e necesar ca filozofia pozitivistă să se transforme în religie pozitivistă.

Iată-l pe Comte scriind *catehismul pozitivist* și creînd Religia Umanității al cărei Mare Preot se proclamă. În loc să-l citească pe Condorcet și pe Newton, citește *Imitația lui Hristos*, pe Dante și pe Sf. Ignățiu, înființează un templu la el acasă, cu un cult minuțios în care joacă un rol important Clotilde de Vaux, iubita lui moartă, și creează cultul Marii Ființe (Umanitatea), născută din Marele Fetiș (Pămîntul) ce face parte din Marele Mijloc (Spațiul).

Adorația Fecioarei se transformă datorită iubitului mistic în cea a Clotildei de Vaux, a femeii ce e forma cea mai desăvîrșită a Marii Ființe, iar credința

în viața de apoi într-un fel de cult al morților care trăiesc veșnic prin faima lor, înregistrați într-un calendar pozitivist unde sînt consacrați noii sfinți ai Științei și ai Umanității.

Astfel, prin Religia Umanității se încheie marele plan al lui Comte – plan unic și organic, în ciuda celor ce vorbesc despre doi Comte, unul științific și obiectiv, altul religios și subiectiv. Dacă există doi Comte, ei se completează, și fostul discipol al lui Saint Simon se poate lăuda că a oferit Umanității timpului nostru proiectul cel mai complet de reconstrucție și mîntuire.

Filozofia lui a fost, totodată, rezumatul a trei secole de gîndire științifică și programul unui alt secol – religia lui umanitară și intelectuală este, cu toate că nu și-a păstrat formele de cult, cea mai înfloritoare religie din zilele noastre, credința implicită și generală a tuturor noilor utopii și a tuturor noilor școli sociale.

Soluția comtiană a problemei ridicate de revoluție a fost deci cea mai reprezentativă pentru secolul al nouăsprezecelea. Dl. *Tout le Monde* a adorat Știința și Umanitatea la fel ca Auguste Comte. A-i intenta un proces lui Comte este un excelent pretext spre a-i intenta un proces secolului al nouăsprezecelea și D-lui *Tout le Monde*.

III

Iată deci distilat într-un *credo*, demersul gândirii lui Comte:

a) trebuie să iubești și să slujești divina umanitate;

b) umanitatea are nevoie de concordie și această concordie n-o poate da decât știința;

c) însă știința nu este încă nici complet constituită, nici perfectă: trebuie împlinită și purificată;

d) din iubirea pentru umanitate, sprijinită pe unitatea științei, se pot scoate o nouă religie și un nou cult.

Dacă se mai distilează încă o dată aceste propoziții (teze? dogme?), se obțin patru cuvinte: Umanitarism, Unitate, Pozitivism și Misticism. Iubirea pentru umanitate devine cult al umanității, iubirea pentru unitate conduce la iubirea pentru știință. Punctul de plecare coincide cu punctul de sosire: la mijloc se află pregătirea și căutarea instrumentului care trebuie să înfăptuiască unirea.

Ordinea e perfectă, concordia admirabilă: se simte că ne aflăm pe pământul Franței. Îți vine chef să strigi: Trăiască Descartes și Zeița Rațiune!

Dar dacă ordinea, concordia, unitatea și toate celelalte prețioase virtuți surori ale raționalismului,

sînt utile ca să schițeze fațade frumoase, pline de maiestate și o admirabilă armonie a proporțiilor, nu ne garantează deloc soliditatea construcțiilor. La fel cum înțeleptul Polonius găsea că în nebunia lui Hamlet există o metodă, deseori și în neroziile unor filozofi există multă ordine. Cu tot respectul datorat fondatorului pozitivismului, mi se pare că este oarecum și cazul lui Auguste Comte. Am impresia că a ordonat o procesiune de prostii.

Prima și cea mai mare, fiindcă domină și structurează tot sistemul, este prostia umanitară. Filozofii secolului al XVIII-lea nu mai conteneau să vorbească despre o mai mare *bonheur du genre humain*; Comte creează formula, noul imperativ categoric: *Vivre pour autrui!* Individul aproape nu mai e nimic, în schimb societatea e aproape totul; viața socială se rezolvă prin cooperare, și singurul scop al puterii centrale este cel de a-i comanda și a-i ajuta pe toți, de a gândi pentru toți oamenii, fie și în pofida lor. Omul nu este om decît ca participant la comunitate.

Acest panteism social nu numai că presupune niște premise nedemonstrate și nedemonstrabile, dar pînă la urmă se opune exact scopului său suprem: binele oamenilor.

Cînd Comte predică noul imperativ, nu se gîndește la forma liberă, personală și spontană de iubire pentru oameni, ce-și are cea mai frumoasă expresie în caritatea creștină. Nu mai este credinciosul umil și iubitor care, în cercul mic al vieții sale, își rupe bucata de pîine și cămașa de pe el, împarte masa și

patul cu cei mai săraci decît el. Maxima lui Comte este doar reflexul ultim, palid și intelectualizat al sentimentului fratern al creștinilor. Cînd vorbește despre binele umanității, se referă la o parte a umanității (puterea spirituală) care pe baza științei, deci a unor *legi generale*, încearcă să le facă bine oamenilor. Iubirea evanghelică e individuală și sentimentală, cea pozitivistă e colectivă și rațională.

Diferența între aceste două altruisme este imensă. În timp ce sentimentele de binefacere și de iubire ce mențin societatea unită pot fi lăudabile și de dorit, existența lor fiind utilă pentru toți membrii componenți; în timp ce nu se poate critica un sentiment, căci prin însuși faptul de a fi sentiment se sustrage săgeților rațiunii care raționează, nu poate fi lăudată o doctrină ce acționează împotriva scopului propus, pretinzînd în același timp că este cea mai înaltă expresie a adevărului social.

Dacă transcriem teoria umanitară în termenii săi reali, vom descoperi următoarele: unii oameni preferă acea formă superioară de egoism care constă în a trăi pentru ceilalți. În limbajul comtian: "puterea spirituală duce la binele umanității". Această teorie presupune două premise și generează două consecințe. Cele două premise sînt că este posibilă cunoașterea necesităților reale ale altora și că toți oamenii au aproximativ aceleași necesități. Cele două consecințe sînt că oamenii, știind că umanitatea are datoria de a se gîndi la ei, vor pierde sau le va scădea principalul stimul al activității omenești, cel al

propriei responsabilități în fața vieții; iar cei care vor trăi pentru ceilalți, cu cît vor acționa mai mult pentru semenii lor, cu atît vor acționa mai puțin pentru ei înșiși.

Nu-i nevoie de prea multă subtilitate ca să-ți dai seama că premisele sînt false și consecințele periculoase. Cele două premise sînt false, de o uluitoare falsitate provocată de o incredibilă ignoranță psihologică, fiindcă necesitățile umane sînt asemănătoare numai atîta timp cît rămîn *animale*, ca să vorbim ca și pozitivistii, dar încep să fie deosebite și de o diversitate progresivă pe măsură ce omul înaintează în regatul umanității. Pozitivismul, care vrea să contribuie exact la progresul omenirii, ar trebui să fie el însuși un factor de varietate, un creator de trebuințe tot mai individuale și personale. Dar cu cît sînt mai personale și individuale dorințele și trebuințele spirituale, cu atît mai mare e dificultatea de a le sesiza și a le cunoaște la ceilalți. Sufletele comunică destul de greu, chiar și atunci cînd sînt simple și primitive; cînd devin, cum e firesc să te gîndești în cazul unei umanități dezvoltate și evolute, complexe și profunde, e clar că dificultatea devine imposibilitate. Așa se întîmplă și astăzi cu stările sufletești mai intime și mai deosebite care, în ciuda celor mai rafinate mijloace de comunicare, rămîn invizibile și ascunse înlăuntrul nostru, revelîndu-și altora existența doar printr-o străfulgerare a intuiției. Dar Comte, mare amator de unitate și adversar al psihologiei, nu știa și nu înțelegea toate acestea, încercînd să le impună tuturor anumite

înzestrări și crezînd că străinii pot să știe, mai bine decît noi, ce ne lipsește și ce ne trebuie.

După cum spuneam, consecințele acestei erori sînt periculoase. Gîndiți-vă numai: dacă oamenii vor ști că există deasupra lor o autoritate prevăzătoare și chibzuită, care are grijă să-i conducă, să-i hrănească și să-i ajute, ce se va întîmpla cu spiritul de responsabilitate personală, cu sentimentul necesității de a lupta singur cu viața și cu lumea, care a dat naștere celor mai mari societăți de pe pămînt? Cînd un om sărac, ignorant și leneș va ști că nu are nici o vină pentru situația lui mizerabilă, toată vina fiind a umanității care nu l-a făcut și pe el bogat, ce se va întîmpla cu toți lașii care trăiesc pe lume și care, ca-n armată, abia așteaptă o neatenție a căpitanului ca să o ia la fugă? Trecerea mobilului acțiunii de la individul interesat personal la o colectivitate interesată teoretic, înseamnă să smulgi rădăcinile cele mai adînci ale activității omenești, să seci izvorul celor mai importante acțiuni și al celor mai încăpățîinate hotărîri. Bazîndu-se pe vecin sau pe umanitatea ideală, omul va zăcea inert, așteptînd ca altul să acționeze; dacă acest tip de umanitarism ar atinge culmea, lumea întreagă ar deveni o mănăstire tăcută și oțioasă. Mai mult decît atît. Dacă există oameni – și toți ar trebui să fie astfel – care acționează pentru ceilalți, oamenii aceștia, neavînd la dispoziție decît o energie limitată, cu cît vor cheltui mai mult pentru cultura celorlalți, cu atît vor cheltui mai puțin pentru cea proprie, cu cît vor trăi mai mult pentru ceilalți, cu atît vor trăi mai puțin

pentru ei înșiși. Însă nu se poate reduce întreaga viață a umanității la un sistem de relații; nu poate consta doar în a da și a avea. Relațiile presupun niște termeni între care se stabilesc, altfel sînt de neconceput. Cum să concepi un fir suspendat care să nu fie agățat în două puncte? Or termenii între care au loc raporturile bazate pe a da și a primi, în care constă, potrivit lui Comte, toată viața socială, sînt indivizii. Dar valoarea raporturilor depinde de valoarea termenilor, respectiv o societate va fi cu atît mai bună cu cît vor fi mai buni oamenii ce o alcătuiesc și dacă printre aceștia există oameni care, trăind pentru alții, nu trăiesc îndeajuns pentru ei, nu-și cultivă pe deplin potențialul lor sufletesc, posibilitățile lor spirituale, e firesc ca relațiile al căror termen sînt, să fie inferioare celor ce ar exista dacă ar trăi mai mult pentru ei înșiși. Umanitarismul, la fel ca șarpele din cosmologiile străvechi, sfîrșește prin a se devora pe sine. Vrea să aducă fericirea oamenilor și ajunge să supprime principala rațiune a activităților omenești și să-i sărăcească pe cei ce ar trebui să-i îmbogățească pe ceilalți. Umanitarismul comtian, care e de fapt o traducere greșită a iubirii creștine, nu găsește altceva mai bun decît să se opună scopului dorit. Pedepsa lui este opusă celei a lui Mefistofel: e condamnat să facă rău, vrînd să facă bine. Din fericire, oamenii sînt mai înțelepți decît filozofii, fie ei și pozitiviști, și își văd mai departe de interesele personale, chiar dacă discută sau scriu despre societate și umanitate.

Dar Comte, împins de fondul său creștin

subsidiar, de orgoliul omului care crede că a descoperit adevărul și vrea să-l impună, destul de puțin altruist, oamenilor care au idealuri deosebite de ale sale, sugestionat de misticismul lui latent ce-l face să disprețuiască individul, pornește de la un sentiment destul de inabil metamorfozat în element rațional, ca să-și construiască filozofia și să-și întemeieze religia. Și defectele poziției inițiale se regăsesc în pașii următori.

Al doilea moment al crezului comtian este – după cum vă amintiți – afirmarea nevoii de unitate a principiilor pentru binele societății omenеști, întrucît instituțiile și legile provin din obiceiuri, iar obiceiurile derivă din principiile fundamentale admise de comun acord de toți membrii unei colectivități.

Comte însă, în dorința de unitate, născută în urma studierii științelor exacte și a veleităților teoretice, dominatoare, nu s-a gîndit dacă această mult invocată unitate socială este posibilă și, în cazul că ar fi posibilă, dacă este cu adevărat utilă. Dacă ar fi fost într-adevăr istoricul lăudat de discipolii săi, ar fi trebuit să-l neliniștească faptul că o asemenea unitate generatoare de principii de unitate socială nu s-a petrecut niciodată în istoria omenirii. Știu perfect că idealul lui Comte, modulul istoric pe care-l punea permanent înaintea ochilor victimelor "anarhiei occidentale" era societatea catolică a evului mediu. Vreau să cred totuși că știa destulă istorie ca să-și poată da seama să și-n aceste preafericite vremuri ale Papei stăpîn peste conștiințe și ale credinței depline și

universale, n-au lipsit nici scindările, nici certurile, nici războaiele, nici facțiunile, nici polemicile și nici ereziile. Nici secolul al XIII-lea, pe care Comte îl prezenta ca pe un apogeu al epocii fericite, n-a fost mai liniștit decît altele în această privință.

Și e normal să nu fi existat niciodată o societate solid organizată în jurul unui nucleu de principii unitare și comune. Fiindcă maximum la care poate ajunge concordia teoretică dintre oameni constă în stabilirea scopurilor și a lucrurilor dorite, respectiv tot ce e general și nedeterminat, dar îndată ce se pune problema stabilirii mijloacelor de atingere a scopurilor, sau a alegerii unui anume lucru în locul altuia, sau a obținerii lui mai repede și mai bine, se nasc și se înmulțesc disensiunile. Toți oamenii pot fi de acord să ajungă pe un vîrf, dar, în ciuda acestui fapt, fiecare poate alege alt drum și poate încerca să-i împiedice pe ceilalți să ajungă înaintea lui.

Se poate întîmpla chiar să existe o mulțime care să aibă în comun cîteva principii teoretice, dar această mulțime nu formează o societate unitară în sensul înțeles și dorit de Comte deoarece, dacă e adevărat că instituțiile sînt foarte adesea expresia legislativă și imperativă a unor obiceiuri, nu e la fel de adevărat și faptul că obiceiurile sînt produse de principiile teoretice, ci dimpotrivă. Aceasta fiindcă obiceiurile sînt aproape întotdeauna manifestări ale instinctelor și sentimentelor înnăscute ale oamenilor, independente de orice axiomă filozofică și de orice postulat științific, în timp ce principiile generale la

care face aluzie Comte sînt, cel mai adesea, teoretizarea unor alegeri, uzanțe și gusturi străvechi și răspîndite. Nu cumva teoria are mai degrabă funcția de a justifica și reglementa obiceiurile în loc de a le produce? Adevărul e că atunci cînd apare un dezacord între ceea ce afirmă teoria și ceea ce se obișnuiește în practică, oamenii, prin acțiunile lor, dau cîștig de cauză uzanței, deși recunosc valabilitatea teoretică a principiului.

Chiar dacă această dificultate ar fi depășită, tot nu s-ar putea îndepărta pericolul extrem de mare ce s-ar putea naște din stabilirea reală a perfecte unități comtine într-o multitudine de oameni. Orice căutare a varietății, orice apariție a diversității, orice naștere a noului, orice posibilitate de noi adaptări și orientări ar fi împiedicată, contracarată, interzisă, distrusă în vederea menținerii acestei unități. Șefii puterii spirituale ar trebui să împiedice orice examen critic al doctrinelor stabilite, să sufocă orice descoperire neplăcută, să închidă orice nou drum, să reprime, prin orice mijloc, orice revoltă. Împărăția unității absolute ar fi împărăția calmului, a odihnei, a imobilității, a morții.

De fapt Comte, în ciuda frazeologiei sale progresiste, voia progresul numai în măsura în care era reprezentat de el, respectiv în măsura în care era o schimbare față de trecut, dar se oprea acolo unde se termina gîndirea sa. Progres, dar mai ales ordine și conservare înăuntrul progresului. Trebuia făcut un pas și pasul acesta e cel făcut de Comte. Dar după el e

riguros interzis să se mai facă alții. Așa de pildă, Comte credea și voia ca ultim termen al științelor, pe cel pe care-l cunoștea el, stadiul științelor din vremea lui, presupunînd că totul va rămîne la fel, cu excepția unor mici schimbări sau adăugiri nesemnificative. Ca toți moștenitorii revoluțiilor, Comte era îngrozitor de conservator și extrem de încăpățînat, dar istoria, și cea dinainte și cea de după el, nu i-a dat dreptate, azi științele se transformă, iar gîndirea, chiar și cea socială, devine treptat mai personală. Destinul botezătorului pozitivismului era să susțină cîteva din cele mai puțin pozitive doctrine care se pot inventa.

Dacă, după cum se spune, pozitiv înseamnă ceea ce este dovedit, nu există nimic mai radical antipozitiv decît căutarea unității cu orice preț, cînd experiența de toate zilele ne arată contrariul.

Comte însă, crescut în mijlocul matematicienilor, era dispus să creadă că unitatea simplificatoare era semnul și simbolul adevărului și nu-și dădea seama că matematicile reușesc să fie într-un asemenea grad simplificatoare și unificatoare tocmai pentru că sînt un rafinat sistem de convenții logice, fabricat de oameni și departe de tot ce e experiență imediată. Dar pentru Comte, ca pentru toți raționaliștii, de la Platon la Leonardo și de la Leonardo la Descartes, matematicile reprezentau "supremul bine" al cunoașterii, idealul suprem al științei; de aceea scria că toate problemele sînt, în fond, probleme matematice (I, 150; III, 414), că matematica este adevărata logică universală (I, 130) și,

în consecință, și noțiunile de calitate se pot rezolva prin noțiuni de cantitate!

Există chiar un pasaj în *Cours de philosophie positive* (I, 43) în care protestează cu anticipație împotriva monismului radical al timpului nostru, împotriva reducerii tuturor unităților parțiale la o singură unitate universală, dar numai întrucât consideră că "les moyens de l'esprit humain sont *trop faibles* et l'univers trop compliqué pour que une telle *perfection* scientifique soit jamais à notre portée". Se pare deci că nu-i lipsea dorința: dacă mintea noastră ar fi mai puternică, am putea avea norocul și gloria de a atinge "perfectiunea" unității perfecte!

Dar Comte se înșela profund când spera că unitățile parțiale ale claselor fenomenice și concordia minților omenеști s-ar putea obține grație științei. De fapt Comte nu spera acest miracol de la știința din timpul său, în bună parte încă năpădită de ficțiunile teologice și de entitățile metafizice și încă incomplet structurată să corespundă întregii serii ascendente a fenomenelor. Pentru ca știința să poată aspira la rolul de mare campioană a păcii, pe care i-l atribuisе Comte, trebuiau îndeplinite trei operații:

a) izgonirea din știință și din filozofie (care nu e decît ansamblul științelor) a imaginilor antropomorfe și fetișiste ale epocii teologice;

b) limitarea științei la constatarea legilor, fără a se ocupa de cauzele prime și ultime ca și de toate celelalte inutile probleme metafizice;

c) constituirea pozitivă a ultimei științe ce

lipsește din serie, respectiv a sociologiei, de unde să se extragă legi sigure pentru conducerea umanității.

A trecut un secol de cînd Comte pune în fața științei aceste trei îndatoriri, or ele rămîn încă de îndeplinit. Știința nu numai că nu poate și nu știe să se elibereze de principala caracteristică a epocii teologice, respectiv animismul, ci, dimpotrivă, descoperă zilnic noi urme și noi invazii ale mentalității antropomorfe chiar în zonele științifice care se credeau, din pricina caracterului lor abstract, imune.

Pînă și științele care păreau să merite premiul virtuții pozitive, care păreau să fi rămas departe de lepra teologiei sălbatice și de contactul impur cu metafizica barbară, la peste șaiszeci de ani de la tipărirea marelui *Cours de philosophie positive*, poartă încă petele unor vini teologice și metafizice. Epoca triumfului pozitivist rămîne, deocamdată, un înduioșător vis al viitorului, o așteptare ce nu dă deloc semne serioase că ar vrea să se-împlinească.

Și cum ar putea fi altfel? Și în timpul și după marea înflorire din secolul al XVII-lea, științele fizice au fost cultivate de teologi, de credincioși, ba chiar și de vizionari, și multe teorii au avut origini teologice. Mach, în *Mecanica* lui, ni-l prezintă pe Napier ca inventator al logaritmilor, dar și al unor bizare speculații despre Apocalips; pe Pascal ca geometru, dar și ca ascet și apologet al miracolelor; pe Otto Guericke, ca inventator al mașinii pneumatice, dar și ca autor al unor încercări de armonizare a miracolelor lui Iisus cu sistemul lui Copernic; pe marele Newton

ținând aproape mai mult la comentariile despre Apocalips decît la legea gravitației; pe Leibnitz, teolog și matematician; pe Euler, care amesteca în vestitele lui *Lettres à une princesse d'Allemagne* cele mai importante probleme științifice cu cele mai curioase probleme teologice. Maupertuis, care a enunțat cel dintîi principiul efortului minim, voia să-l demonstreze prin înțelepciunea Creatorului, iar Kepler, marele Kepler, credea în vrăjitorie! Știința modernă a fost creată de mistici și de teologi!

De aceea e firesc ca structura lor mentală să se regăsească în științele aparent cele mai pozitive. Mach, de exemplu, demonstrează că ideile invariabilității cantității de materie, ale constanței sumei cantității de mișcare, ale indestructibilității muncii și energiei își au originea în concepțiile teologice, așa încît Descartes, vorbind despre ele, le leagă de caracteristicile divinității.

Toate acestea contrazic din punct de vedere istoric opoziția netă stabilită de Comte între gîndirea teologică și gîndirea pozitivă. Dar și fără să recurgem la istoria științelor, e destul să le strîngem puțin în cleștele analizei ca să vedem apărînd temuta otravă a animismului. O caracteristică a gîndirii teologice este să-și închipuie personalități cu sentimente și dorințe asemănătoare celor omenești, pentru a explica fenomenele din natură. Or această caracteristică, specifică îndeosebi gîndirii primitive, și pusă în evidență de Tylor printre cei dintîi, se regăsește în cele mai moderne științe ale noastre și chiar în axa centrală

de susținere, nu în părțile lor secundare și caduce. Tylor însuși, deși se ocupa numai de sălbatici în cercetările lui aspra culturii primitive, a observat caracterul animist al concepției noastre despre forță, respectiv ceva care acționează, schimbă, face, de parcă ar fi o voință umană; iar Mach a recunoscut că în ideea newtoniană a atracției "mai există încă ceva din căutarea locului propriu". Și încă nu e tot.

Spuneam că animismul constă în proiectarea în lume a calităților spiritului, dar care sînt calitățile fundamentale ale spiritului? Finalitatea și coordonarea: spiritul e teleologic și sintetic; a acționa conștient înseamnă a acționa în vederea unui scop, ca și a organiza și ordona datele realității. Or cine nu vede ordinea și realitatea științei noastre? După Comte, marele gest al spiritului pozitiv este de a înlocui căutarea cauzelor, adică a puterilor producătoare, cu căutarea legilor, a uniformității în succesiune, dar această înlocuire nu-i decît un salt din teologie în teologie. Legea presupune constanța unor succesiuni, implică deci regularitatea lumii, ordinea universului, or ordinea universului te face să crezi într-un plan al universului, ceea ce presupune, la rîndul său, o minte superioară care a proiectat acest plan.

În sfîrșit, legea ne apropie grozav de mult de Dumnezeu. Sau, cel puțin, tinde să devină ea însăși o divinitate în lumea lucrurilor. Este imaginată nu ca o *descriere abreviată* a unor relații constante, ci drept ceva care face, conduce, guvernează. Comte însuși scrie curent că fenomenele sînt "soumis à des lois" și

pînă și filozofii și-au dat seama că legea Evoluției a devenit de acum o ipoteză, o entitate, *prin forța* căreia s-au produs anumite schimbări și adaptări.

Finalismul științific și animist se dezvăluie cu cea mai mare nerușinare mai ales în biologie, ca să nu mai vorbim de sociologie unde a dat naștere acelei fiice bastarde a Providenței divine, care este ideea de Progres.

Darwinismul este teologic pînă-n măduva oaselor; tot vitalismul este bazat pe ideea de finalitate și aproape toate sociologiile ascund intenții mai mult sau mai puțin personaliste; chiar și științele fizice sînt construite nu atît în vederea realității, cît în cea a finalității antropocentriste a comodităților noastre cotidiene.

Și lîngă instinctul pragmatic ce-i conduce pe savanți spre orizonturile pămîntești mărginite, trăiește instinctul metafizic ce-i tîrăște spre nebulozitatea cuvintelor imprecise și spre reprezentările miturilor logice.

Științele fizice sînt populate de o mulțime de invenții ingenioase, de mici spiriduși inteligenți, de monștri imaginari, fabricați de savanți pentru completarea naturii. Stallo, într-o splendidă carte menită să critice atomii mitici, dezvăluie "purele invenții" ale teoriilor lui Stefan despre gaze; Sir John Herschell afirmă că teoriile lui Maxwell despre molecule au "în esență, caracterul unor produse de manufactură"; Haeckel, Broca și Delage au inventat pur și simplu animale pe care nu le-au văzut niciodată

și care n-au existat niciodată, iar Mach ajunge să spună că grandioasa concepție fizică mecanicistă a enciclopediștilor, avîndu-l ca erou principal pe Lagrange, e "*o mitologie mecanicistă*", în opoziție cu "*mitologiile animiste ale vechilor religii*" și că "*amîndouă cuprind simplificări abuzive și imagineare ale unei cunoașteri unilaterale*".

Gîndiți-vă la atomi, la celule, la electroni, la ioni și n-o să vi se mai pară ciudată afirmația lui Del Pezzo că: "avem un nou Olimp mai puțin frumos și mai puțin vesel decît cel antic. Am inventat eterul, atomii, fluidele, mișcările vibratorii și cele în cerc, și ne slujim de ele ca să explicăm natura"; Iulian Sofistul propune chiar crearea unei mitologii a științelor.

Și s-ar putea vorbi inclusiv despre caracterul spiritual al științelor, întrucît Stallo a observat că o obișnuință mentală comună printre oamenii de știință este de a vrea să explice un fapt fărîmițîndu-l, făcîndu-i cît mai subtil, adică, în final, spiritualizîndu-l. După ce au redus un corp solid la un corp gazos, îl consideră mai puțin jenant odată transformat în ceva mai puțin palpabil, în ceva extrasenzorial. Aceeași iluzie stă la baza teoriei variabilității speciilor, deoarece se crede că s-a explicat diversitatea speciilor dacă variațiile sînt cît mai mici și distribuite lent în timp.

Așadar știința, convinsă să găzduiască amintiri teologice, invenții metafizice, concepții mitologice, animiste, spiritualiste, infirmă iluziile și speranțele lui Auguste Comte.

Și printre multe altele, o dezmințe, din păcate,

și pe cea mai puternică, speranța că ar fi izvor de unitate.

Făcută, după cum am văzut, din convenții și din invenții, știința e schimbătoare, variabilă ca orice alt produs al spiritului omenesc. Istoria ei ne dezvăluie succesiunea modelor și simpatiilor științifice ca și permanentele revoluții ce produc neîncetat scindări și polemici între savanții pe care fondatorul pozitivismului și-i imagina cu candoare ca pe niște custozi calmi ai adevărilor unificatoare și definitive. Toți sînt de acord în fața unei teoreme de Euclid, exclama Comte; dar după cîțiva ani apăreau Lobacevski, Riemann, Cantor și Beltrami construind geometrii ce aveau ca puncte de plecare contrariul unor teoreme de Euclid!

Deci știința, nu numai că nu ne dă realitatea în sensul în care o înțeleg pozitiviștii, dar nu ne dă nici măcar unitatea visată și invocată de Comte.

De altfel, întorcîndu-ne la sistemul său, e ușor să ne dăm seama că nu numai știința a rămas, în ce privește fundamentele ei, teologică și metafizică, dar chiar sistemul comtian e invadat de concepții teologice și metafizice: însuși Comte îl dezmente pe Comte. Filozofia lui nu numai că e impregnată de idei finaliste și ordonatoare, dar nu izbutește nici măcar să se sustragă mult hulitei cauze prime. Pînă și Levy Bruhl admite că sistemul lui Comte e îmbibat de idei finaliste, deși se străduiește în permanență să-i descopere concordanțele. O arată însă și frazele din *Cours* despre ideile de convergență, de ansamblu și de

progres în biologie, în sociologie și chiar în chimie.

Cît despre animismul ordonator, este demonstrat din plin de faptul că insistă asupra legilor, ca succesiuni constante, revelatoare ale regularității lumii. Ținea mult la legi, fiindcă voia ca studiul lor să ia locul cercetării inutile și vane a cauzelor prime. Știm însă că n-a reușit să se lipsească nici de cele prime nici de cele secunde. Ce e de fapt o cauză primă? O cauză care nu este în același timp, ca toate celelalte, un efect – adică o cauză suficientă sieși. Comte trebuie să admită că știința nu conține doar relații, adică legi, ci și *fapte în sine*, între care au loc raporturile, fiindcă n-ar putea exista faimoasele succesiuni constante, dacă n-ar exista lucruri care să se succedă regulat. Ansamblul acestor lucruri, adică totalitatea experiențelor sau are o cauză pe care n-o cunoaștem, cum cred agnosticii, cărora, judecînd după unele fraze, pare să le aparțină și Comte, sau nu are nici o cauză.

Faptele sau sînt fenomene în sensul kantian al cuvîntului, sau sînt totodată fenomene și noumene. În primul caz, cauza lor fiind cauza întregului, nu poate avea, prin definiție, un antecedent, deci corespunde semnificației cauzei prime – în al doilea caz, faptele înseși, luate în ansamblul lor, neavînd nici o cauză, formează în totalitatea lor adevărata cauză primă, iar filozofia ce are obligația, chiar și pentru Comte, de a îmbrățișa toate fenomenele, e implicit constrînsă să admită cauza primă.

Dacă puneți acum cap la cap teologia biologică și socială a lui Comte – a cărei expresie ingenuă o

constituie teoria progresului, adaptare enciclopedistă a Providenței creștine – și imposibilitatea logică de a evita cauza primă, vă veți da seama că Auguste Comte e unul din cele mai bune exemple de teolog *malgré lui*.

Sigur că a fi teolog nu era prea departe de ambițiile lui Comte, dat fiind că s-a vrut întemeietorul unei noi religii. Dar aspirația lui constantă a fost aceea de a governa lumea: să ne amintim că s-a îndreptat către știință pentru a găsi o politică. O altă fantezie a fost crearea sociologiei care, după atîta vreme de cînd a fost botezată de el, mai trebuie încă creată. Astăzi sociologii sînt considerați de către cei mai mulți drept autori ai unei literaturi plicticoase și de prost gust, deși sînt cu sutele, scriu mii de cărți și umplu zeci de reviste. Dar sociologia nu poate deveni nicicînd o știință: faptele sociale au o complexitate atît de mare, sînt așa de amestecate și împletite între ele și așa de contopite cu faptele psihologice, încît nu-i nici o speranță să se desprindă din ele ceea ce Comte considera esența științei, respectiv legile. Faptele istorice nu se repetă, fiind prin excelență fapte individuale, astfel că a vorbi de legi istorice, a îmbina varietatea concretului cu generalitatea abstractului este, cum notează cu acuitate Croce, ca și cum ai vorbi de monism pluralist sau de cantitate calitativă.

Într-adevăr "așa numitele legi sociologice apar fie ca empirice observații istorice, fie ca legi spirituale, adică judecăți în care se traduc conceptele activităților spirituale, cînd nu sînt pur și simplu generalități goale și nedeterminate ca legea evoluției".

Și chiar dacă s-ar descoperi niște legi sociologice, ele ar trebui aplicate, or aici ar dispărea unificarea liniștitoare a științei. Să admitem, de pildă, că teoria lui Mosca și Pareto, potrivit căreia toate societățile sînt conduse de o minoritate sau castă dominantă (clasă politică sau *élite*), este o adevărată lege sociologică. La ce ar sluji în practică? Chiar dacă toți oamenii s-ar pleca plini de reverență în fața acestui adevăr, n-ar înceta conflictele dintre diferite clase sau între diferiți indivizi pentru a aparține castei dominante. S-ar produce o unificare a oamenilor în sfera rațiunii pure, dar ar continua să se certe și să se încaiere în sfera rațiunii practice.

De altfel, cînd a vrut să treacă de la enunțarea ideilor la realizarea lor, a dovedit o iremediabilă ingenuitate. Marota lui favorită în ce privește viața socială este, cum bine se știe, dominarea unei caste intelectuale. Acest ideal, inspirat de amintirea apostolatului catolic ce i-a fost drag nu numai lui Comte ci și lui Renan și lui Nietzsche, relevă o mare distanță de realitate din partea teoreticianului pozitivismului. Doar niște idealisti naivi, trăind în mijlocul cărților și al visurilor solitare, puteau să nutrească o asemenea speranță. În fapt, intelectualii sînt îndepărtați tot mai mult de către clasa conducătoare. Și, măcar aici clasa conducătoare nu greșește. Oamenii de reflecție sînt prea hamletieni ca să reușească în acțiune și mult prea des apriorismul lor raționalist și dialectica lor simbolistă îi fac să se izbească de niște fapte elementare, de niște legi ale

lucrurilor altminteri familiare, oamenilor incuți, analfabeți, dar intuitivi și activi. Acum că analiza științelor a dat la iveală ce rol au în ele convenția și invenția și a mai redus un pic venerația superstițioasă față de savanți, o aristocrație de înțelepți, de "preoți ai științei", în genul celei preconizate de Comte, ar fi nu numai practic imposibilă, ci inimaginabilă. Afară de cazul când savanții ar urma uluitoarele sfaturi ale lui Renan, ținându-și ascunse puterile secrete ca să poată speria și stăpîni mulțimile omenești.

Dar lui Comte nici prin cap nu i-a trecut să se gîndească la posibilitatea practică a unei asemenea aristocrații. El a creat-o liniștit prin sacerdoțiul pozitivist făcîndu-se, fără ipocrizia unei false modestii, supremul pontif. Mai ales că în ultimii ani, convins de uriașa importanță a sentimentului, s-a gîndit să creeze un adevărat cult spre a consolida poziția savanților-stăpîni. Dar bietul Comte s-a dovedit la fel de naiv cînd a încercat să imite acea capodoperă de finețe și de profunzime numită biserica catolică, fără să se gîndească la condițiile necesare unei religii, respectiv la afirmarea existenței a ceva misterios, superior omului și la manifestarea concretă și istorică a acestei puteri superioare și misterioase.

De exemplu, ca să ne referim la religia pe care Comte a imitat-o mai mult sau mai puțin conștient, creștinul simte prezența a ceva ce-l transcende, care este în același timp în el și în afara lui și cu care poate ajunge să se contopească. Creștinul mai crede că această existență superioară s-a manifestat pe pămînt

într-o formă concretă, ca un fapt istoric petrecut într-un anumit timp și spațiu, respectiv prin apariția lui Hristos, fiul lui Dumnezeu, în Palestina. Și crede, de asemenea, că dovada manifestării au constituit-o semnele *puterii*, adică miracolele lui Hristos, ale discipolilor săi și ale sfinților.

E clar că toate acestea lipsesc din filozofia pozitivistă a lui Comte. Umanitatea, care este zeul acestei religii înghețate, nu e nici ceva superior, nici ceva misterios; e un concept abstract; realitatea sa înseamnă, de fapt, suma a nenumărați indivizi asemenea nouă. Or această divinitate, fiind o idee, nu-i ceva viu, concret, activ, interior și prezent, cum este Iisus pentru creștini. Ca niște adevărați ideologi studioși, Comte și prietenii lui nu dădeau și nici nu puteau da ideea unei puteri extraordinare, sentimentul unei prezențe prietene din afara noastră, siguranța unei revelații supraomenești și eterne. Oamenii religioși au nevoie de o mină divină care să-i țină, de o lumină care să-i orbească sau de o ceață care să-i învăluie, or Comte nu le poate oferi nimic asemănător.

Misticismul lui de matematician îndrăgostit nu putea atrage mulțimile și nici măcar clasele culte, fascinate, mai degrabă, de capелеle ocultiste și teofizice, iar biserica lui, deși are un templu la Paris și câteva ramificații în Anglia și America de Sud, nu se poate numi, pe drept cuvânt, nici militantă nici triumfătoare.

Așadar, Comte a fost un profet falit și un pontif

părăsit. Ceea ce n-ar fi prea rău, dacă ar fi fost un mare filozof. Dar am văzut că înseși concepțiile lui despre umanitate și știință, respectiv cele ce au acționat mai mult asupra culturii europene sînt niște prostii bazate pe iluzii și greșeli, și exprimate într-o proză ternă și indigestă. Așa cum spuneam încă de la început, a fost un Mesia, numai că n-a adus lumii Vestea cea Bună. Evanghelia lui e cea a micii burghezii semidocte și semiumanitariste. Predicînd-o în Franța, cei mai buni discipoli ai lui se întîlnesc în romanele unui mare francez, Gustave Flaubert. Pentru cine nu știe, ei sînt domnii Homais, Bouvard și Pécuchet.

Herbert Spencer

5

Declar că deplîng sincer, în ce mă privește, graba cu care domnul Prichard, antreprenor englez de căi ferate, a prezentat comisiei parlamentare planurile liniei Northampton – Worcester. O deplîng în primul rînd pentru domnul Prichard care, în urma refuzării autorizației, a lăsat să-i scape o excelentă afacere, dar o deplîng, mai ales, fiindcă domnul Herbert Spencer, pe atunci un funcționar al domnului Prichard, a trebuit, în urma acestei afaceri nereușite, să renunțe definitiv la onorabila lui carieră de inginer de căi ferate.

În jurul anului 1848, Herbert Spencer ajunsese deja în două rînduri pe treptele de vîrf ale carierei profesionale. În 1837 se angajase la compania feroviară a lui Carl Fox și, în același an, i se încredințase efectuarea măsurătorilor pentru construcția liniei din Chalkfarm; în mai 1838, la Wembley, fusese verficatorul conturilor antreprenorilor și în septembrie același an fusese promovat ca desenator la Worcester, pe linia Gloucester – Birmingham. Dar îl aștepta un destin mai înalt. În martie 1840 era secretar al inginerului șef Moorsom, la Powick, și în această calitate construisese un pod la Bromsgrove și încercase niște locomotive americane. La 26 aprilie 1841 a părăsit compania Fox și, probabil din cauza plictiselii, s-a apucat să scrie în 1842 *Letters on the proper sphere of Government*. Inginerul dat afară devenea filozof. Dar rătăcirea n-a durat prea mult. În 1844, la invitația inginerului Hughes, a intrat din nou într-o societate de căi ferate

și, în același an, a lucrat plin de elan la tronsonul Storbridge – Wolverhampton. În 1845 se duce la Londra pentru a rezolva niște probleme de-ale companiei, dar în august se ceartă cu superiorii și intră în serviciul lui Prichard. Însă întrucît acesta a prezentat, așa cum aminteam, niște proiecte executate în grabă, ajunge într-o situație dificilă, iar Spencer este dat afară definitiv. În 1850 Spencer a încercat să devină util Angliei cît mai adecvat aptitudinilor sale. A cerut o slujbă la Compania Indiilor, a căutat un post de funcționar la registratură, a solicitat numirea ca director la o închisoare, dar n-a reușit să obțină nici cel mai mic locșor retribuit și în anul următor, în 1860, renunțînd de acum la domeniul căilor ferate și la cel administrativ, publica proiectul cursului *Synthetic Philosophy*. Inginerul șomer se răzbuna pe lume amenințînd-o cu un sistem.

Poate că s-ar fi putut consola și altfel. Ar fi putut emigra în Statele Unite, ar fi putut căuta un loc de muncă într-o fabrică, ar fi putut da iarăși lecții de matematică la fel ca în tinerețe, în cel mai rău caz s-ar fi putut însura cu o femeie bogată. Însă el, împins de cine știe ce sugestii inoportune, a vrut să fie filozof, a vrut să fie strănepotul lui Aristotel și fiul lui Comte și să dăruiască și el oamenilor sinteza lumii vizibile și invizibile.

Și, încet, încet, amenințarea a fost urmată de execuție. Dar, deși devenise filozof, Spencer nu putea să șteargă din suflet înclinația din adolescență spre matematică și fizică. Putea să dobîndească unele

stigmatate ale morbului filozofic, unele deformări profesionale, dar nu putea pierde ce avea deja, de aceea filozofia spenceriană ne apare, fără putință de tăgadă, ca opera trudnică și răbdătoare a unui *mecanic șomer*.

Știu că unii, ajunși aici, vor fi tentați să nu citească mai departe. Dar sînt obligat să mențin nu numai fraza ci și fiecare cuvînt. Întrucît pînă aici am fost foarte amabil cu Spencer, numindu-l inginer. În realitate, n-avea nici un drept să primească această titulatură elegantă și, totodată, ușor ironică. Nu făcuse nici un fel de studii regulate, iar cultura lui matematică și fizică era cu mult inferioară celei a unui inginer de-al nostru. Însă pe vremea marilor construcții de căi ferate, chiar și un agrimensur putea face treabă bună și avea dreptul la titlul de inginer. Spencer însuși în *Autobiography* o recunoaște. Dar s-o spunem limpede: era doar un bun mecanic. A făcut chiar cîteva mici invenții mecanice, din păcate fără succes, ca de pildă un aparat de măsurat viteza și un scaun special pentru bolnavi.

Dar nu din această cauză insist asupra profesiunii de mecanic a lui Spencer. N-am nici un motiv serios să nu-l numesc inginer șomer. Ceea ce mă interesează sînt trăsăturile mentale presupuse de această profesie, trăsături infiltrate în filozofia lui.

Ideile caracteristice unui mecanic bun sînt mai cu seamă două: simplitate și practicism. Un bun mecanic încearcă întotdeauna să obțină efecte maxime cu mijloace minime; iubește mecanisme simple și

formulele clare; activitatea sa nu este orientată în direcția speculațiilor și a disputelor, ci în cea a căutării soluțiilor de a mai elimina un angrenaj, de a diminua frecările, de a obliga forțele naturale să dea maximum de randament. Aceste calități de mecanic apar foarte limpede la Spencer, încă din primii ani.

Am o mare simpatie intelectuală pentru cunoașterea științelor exacte și pentru neamestecul lor în viață. Dotat cu o memorie slabă, fără aptitudini pentru litere, istorie și limbi, lipsit de simțul tradiției și al diversității, a înclinat, încă din copilărie, spre matematică și fizică, păstrînd pînă la moarte tendința lor către simplificare, generalizare și unitate. Tendința lui de a descoperi o cauză simplă și unică a tuturor faptelor – comună, de altfel, aproape tuturor filozofilor – și îndeosebi înclinația de a ține cont numai de cantitate, adică, mai curînd, de numărul variațiilor decît de caracterul lor de variație, l-au condus la sistematizarea evoluționistă, în care simplismul monist și cantitativ al timpului nostru și-a găsit o formă de manifestare elefantină.

Dar dacă în sinteza cognoscibilului apare mai cu seamă omul singuratic, în metafizică și morală apare mai ales *practical man*. De pildă, printre rațiunile incognoscibilului figurează și dorința de a pune capăt disputelor teologice sau științifico-religioase care-i făceau pe englezi să-și piardă atîta timp și, aparent, cu atît de puține rezultate.

Familia lui Spencer era un fel de muzeu religios: dacă socotim și viii și morții, găsim aici hughenoși,

husiți, metodiști și anglicani. Tatăl lui Herbert era quaker, mama metodistă, un unchi anglican și altul din secta ascetică din Cambridge. Probabil că asistase la diverse ceremonii religioase și la dispute teologice de toate culorile, așa că se gîndise, probabil, că ar fi fost foarte bine să nu se mai piardă timpul cu asemenea discuții referitoare la lucruri cu neputință de dovedit, absolut inutile pentru interesele noastre pămîntești. Într-o țară ca Anglia, nu putea nega dintr-odată lumea divină dar, ca un om practic ce era, a încercat să o dea la o parte, să facă astfel, încît să nu se mai poată vorbi despre ea, chiar dacă toți rămîneau de acord cu afirmația că ea există. Agnosticismul său a fost doar una dintre manifestările practicismului său.

Dar poate că lucrul acesta apare și mai clar în ideile lui sociale. De fapt ideile lui sociale se reduc la una: individualismul. Cu alte cuvinte, intervenție limitată a autorităților de stat în treburile oamenilor; liber-schimbism în economie, cartism și semianarhism în politică, aversiune față de legile contra naturii, respectiv față de fricțiunile dintre lucruri și voința omenească. Spencer, redactor șef al ziarului liber-schimbist *Economist*, secretar al unei secțiuni a ligii cartiste, antisocialist categoric, a nutrit toată viața un sentiment de ură față de legile emenate de colectivitate, adică față de orice limitare a activității individuale, care, întrucît e determinată de interesul personal, e cea mai profitabilă. Credea că legile naturale sînt inimitabile și foarte bune, de aceea privea cu mare suspiciune legile umane privind

transformarea naturii. Ca un adevărat mecanic, nu voia să se producă eliziuni de forțe sau fricțiuni între legile naturale și legile sociale, între lucruri și voința omului. Vom vedea mai târziu că acest individualism e mai mult aparent decît real și că această concepție mult prea optimistă despre natură e însoțită de o idee mult prea pesimistă despre puterea omenească dar, deocamdată, e de netăgăduit orientarea antilegislativă și antistatală a minții lui Spencer, inspirată și de această dată de preocupări practice – precizăm însă că este vorba de un practicism cu bătaie scurtă.

Așadar acestea erau fondurile spirituale pe care fostul inginer Spencer le aducea filozofiei. Anglia și America, țări unde mecanicii și, în general, oamenii practici fac avere, au făcut ca *filozofia lui de mecanic somer* să aibă succes, așa că pînă-n ultimii ani ai vieții a preferat să deseneze planuri de volume și scheme de teorii, în locul traseelor de cale ferată. A dus astfel o viață calmă și liniștită, ușor întunecată din cauza bolilor de nervi și a lipsei unei prezențe feminine, dar înseninată de conversații, călătorii și sporturi. Ani îndelungați acest preacinstit celibatar n-a fost preocupat decît de trei lucruri: de starea sănătății sale, de pescuit și de filozofia sintetică. Sănătatea i-a permis să reziste pînă la optzeci și doi de ani, iar pescuitul n-a fost deloc nenorocos, mai ales în Scoția unde a găsit din belșug păstrăvi de apă curgătoare. Nici în privința filozofiei n-a avut mai puține satisfacții și poate a crezut, ca atîția alți producători și vînzători de sisteme, că a scris ultimul capitol din istoria filozofiei.

Voi încerca acum să mă conving și să vă conving că sinteza lui voluminoasă și pretențioasă nu numai că nu-i deloc ultima, dar nici măcar nu prea e filozofie.

II

Cea mai înaltă îndatorire a unui bun mecanic e ca toate părțile și părțilele mașinii să fie în armonie. Trebuie să aibă grijă ca toate piesele să se-mbine exact; ca angrenajele să fie perfecte; ca mișcările să fie armonioase și regulate. E necesar să obțină cea mai bună coordonare între elemente și mișcările elementelor. Cine nu știe să le armonizeze să nu se facă mecanic!

Nu-l voi acuza pe Spencer că s-a sustras acestei sacre îndatoriri. Și-a păstrat neatinsă dragostea pentru armonie și după ce s-a făcut filozof. Toată viața lui teoretică e povestea unor arbitraje și tranzacții: concilieri între știință și religie, între exterior și interior, între idealism și realism, între Locke și Kant, între morală și viață, între Bentham și Humboldt, între individ și societate.

Părea să aibă oroare de antiteză, de contrast, de discordanță. Când două lucruri sau două teorii se ridicau față-n față, părind ireductibile, apărea Spencer, cu fața lui lată de *maître d'hotel*, lua poziție de arbitru

și căuta grijuliu un fir, o pasarelă, o punte, un cuvânt, o formulă care să-i reunească pe opozanți. Firul se rupea uneori, puntea ceda, cuvântul era echivoc, formula insignifiantă, dar Spencer nu observa nimic, continuându-și opera de acordor cu eroica seninătate a omului prost.

Metoda lui consta, de obicei, în a pune între cei doi termeni ai antitezelor un *tertium quid* cu două fețe surizând indulgent și aprobator. Așa au fost, de pildă, incognoscibilul între știință și religie, și ereditarul apriori între empirism și criticism.

Incognoscibilul se răsucea spre dreapta și le spunea credincioșilor pe un ton confidențial: Prieteni, aveți dreptate, în lume există un mister și misterul acesta e și-n mine – apoi se întorcea spre stînga și le spunea savanților: Dragii mei, nu greșiți nici voi cînd spuneți că nu se pot cunoaște decît fenomene și că lumea de dincolo e un mister de nepătruns de care nu merită să te ocupi.

Adopta aceeași politică și în disputa dintre Kant și Locke, șoptindu-i primului: aprioricul există, există categorii pe care le purtăm în noi de la naștere – și murmurîndu-i celuiilalt: aceste categorii sînt innăscute pentru noi, dar n-au fost așa și pentru strămoșii noștri îndepărtați care le-au extras din experiență.

După părerea mea, această metodă poate fi excelentă dacă vrei să aduci pace sufletelor obosite de disputele seculare și gata să renunțe la analiză spre a se culca liniștite cu capul pe perna compromisului, dar

este de o naivitate prostească pentru cei ce vor să privească problemele în față, fără teamă și fără oboseală. Așadar constă în a imagina ceva inexistent sau de neînțeles și în a-l pune la mijloc cu amîndouă mîinile întinse, pentru a lega două teze contradictorii în același circuit al adevărului. Dar ceea ce nu există sau nu semnifică nimic nu poate fi un laț puternic; fantomele nu pot uni cu mîinile lor de umbră trupuri în carne și oase.

Am făcut deja critica incognoscibilului, cînd a fost vorba despre Kant și nu mai vreau s-o repet. Dacă despicăm firul în patru, am putea găsi oarecari diferențe între noumen și incognoscibil, dar diferențele nu sînt nici atît de multe, nici atît de mari ca să ne facă să uităm fondul comun și antiteza fundamentală comună: afirmarea unei lumi ale cărei existență și manifestări se declară cunoscute, dar care se pretinde incognoscibilă în mod absolut și inexplicabil.

Lucrurile, spune Spencer, sînt manifestări ale incognoscibilului necondiționat. Cunoașterea lucrului este însă echivalentă cu a-i ști calitățile, respectiv efectele, modul de a acționa și de a se comporta. A cunoaște un lucru înseamnă a prevedea ce va face. Or, dacă cognoscibilul este totalitatea manifestărilor incognoscibilului, dacă este ansamblul efectelor lui, al produselor lui, rezultă în consecință sau că noi cunoaștem incognoscibilul sau că nu cunoaștem nici măcar cognoscibilul. Ori incognoscibilul face parte din cognoscibil, ori cognoscibilul face parte din incognoscibil.

Evident că aceste deducții nu sînt de natură să-i consoleze pe oamenii de treabă care vedeau în agnosticism singurul mijloc de a împiedica ciocnirea dintre religie și știință. De altfel mulți dintre ei și-au dat seama că această conciliere se reducea, în fond, la o invitație la tăcere. Spencer le interzicea atît teologilor cît și metafizicienilor să vorbească despre anumite probleme și, printr-o metaforă foarte comună, numea pace tăcerea, din moment ce orice dispută asupra unor lucruri despre care nu ai voie să vorbești este imposibilă. În felul acesta mutismul devenea cea mai mare virtute filozofică.

Dar chiar dacă incognoscibilul ar fi ceva posibil și de înțeles, Spencer tot nu s-ar putea lăuda că a pus de acord știința cu religia. Cauza este extrem de simplă: Spencer nu știa ce este religia. Pentru el era doar o teorie a lumii, o cosmogonie, o filozofie; "leaving out the accompanying moral code, which is in all cases a supplementary growth, a religious creed is definable as an *apriori* theory of the Universe".¹⁾

În toată religia ebraică și creștină nu vede decît primele versete ale *Genezei*. Restul – morală, revelație, iubire, sentiment – nu există sau nu-i decît ceva suplimentar, o *quantité negligible*.

Această concepție de un intelectualism atît de îngust, demonstrează că bătrînul mecanic evoluționist n-a fost niciodată un om religios, n-a avut niciodată sentimentul unei prezențe superioare, invizibile dar

¹⁾ *First Principles*, § 14.

certe; sentimentul acelei armonii cu universul, de o siguranță de nespus; certitudinea miraculosului, a extraordinarului; încrederea în realitatea unei lumi mai mari și mai adevărate decît cea actuală; dorința unei vieți mai pure, mai serioase, mai "elevate", ce intră în structura unui spirit religios. Religiile sînt niște "modele" de viață fericită, niște oficine de forță morală, niște armuri dogmatice, dar variabile, ale unui anumit tip de viață. Pot conține și ceva metafizică, dar metafizica le face să se deosebească între ele, nu constituie nucleul, focul, centrul ce le dă viață și eficacitate. Sub denumiri diverse, cu cosmogonii diverse, pot exista suflete religioase asemănătoare. Totul poate fi trăit în chip religios: chiar și viața trupească. Senzualitatea animalică a lui Rabelais are accente mistice fiindcă-i împinsă la potențialul său maxim, iar senzualitatea morală a lui Tolstoi, pe care Merejkovski îl numește sanctificatorul trupului, a ajuns pînă la misticismul iubirii. Orice pasiune, orice idee, orice credință poate ajunge la stadiul religios. Religia nu e ceva alături de lucruri; e un nivel al spiritului omenesc, o temperatură mai înaltă la care se poate contopi totul – este sfera de foc a lui Dante și a lui Pascal.

Așadar orice religie este veșmîntul formal al unei vieți mai frumoase și mai demne. Cosmogoniile pe care le implică (atunci cînd le conțin, fiindcă unele, ca budismul de pildă, se poate spune că nu le au, iar creștinismul a luat-o pe a sa de la iudaism) nu sînt decît expresii vremelnice ale unor senzații și sentimente

existente în toate timpurile.

A fi religioși înseamnă a recunoaște o putere superioară cu care vrem să ne contopim, nu a avea idei abstracte despre alcătuirea universului. Pentru a concilia știința și religia ar trebui demonstrată identitatea dintre sentimentele de pace și de forță care formează carnea și sîngele religiei și sentimentele ce-i animă și-i călăuzesc pe savanți.

Concilierea lui Spencer are loc, cel mult, între metafizică și știință, dar întrucît metafizica e o știință în formare, iar știința implică o metafizică, acordul nu e greu și, în realitate, nu realizează nici un acord.

În plus, această conciliere e cu atît mai suspectă cu cît s-a recurs la abstracțiuni maxime. Acordul, afirmă Spencer, va consta în adevărul cel mai abstract atît al uneia cît și al celeilalte (*First Principles*, § 7), or se știe că împăcarea cu ajutorul conceptelor de cea mai largă generalitate, e periculos de facilă. E destul să extinzi puțin sensul unui cuvînt așa încît să cuprindă și contrariul lui, și acordul e gata pentru cine nu e atent. Spencer a luat cuvîntul "mister" și a inclus în el atît credința spirituală a omului religios cît și totalitatea temerilor incomprehensibile din metafizica științifică. Dar nu și-a dat seama că pentru credincios lumea divină nu este un mister, în adevăratul înțeles al cuvîntului, ci, dimpotrivă, adevărata realitate de care e mai sigur decît de cea materială – și nu a văzut că ideile ultime ale științei (Forță, Timp etc.) sînt misterioase și de neînțeles dacă li se caută definiții dogmatice, dar sînt extrem de limpezi cînd sînt

interpretate pragmatic, drept denumiri ale unor anumite clase de fapte petrecute sau prevăzute. Conceptul de materie e misterios dacă vrei să-i dai o definiție esențială, dacă vrei să-l raportezi la cine știe ce alt concept mai vast, dar e foarte limpede dacă numesc materie tot ceea ce prevăd că va opune rezistență mișcărilor mele.

În sfârșit, Spencer n-a conciliat nimic și incognoscibilul său, născut din naiva nevoie amintită de a presupune ceva fix și permanent sub curgerea fenomenelor, care ar fi, astfel, efectele și produsele lui, nu valorează mai mult decât fratele său mai mare, lucrul în sine. Kant avea scuza de a cunoaște bine ce voia să salveze, adică morala, în timp ce Spencer are circumstanța agravantă de a nu avea idee despre ceea ce voia să concilieze, adică despre religie. Burghezul și mecanicul nu au câștigat partida, dar primul merita înfrângerea mai puțin decât cel de-al doilea. Spencer, care n-a vrut să citească niciodată *Critica rațiunii pure*, ar fi avut de învățat ceva chiar și de la Kant!

III

Dar să lăsăm de o parte atît lucrul în sine cît și incognoscibilul. Evident că gloria lui Herbert Spencer nu constă în faptul că a dat un nume nou fantomei de multă vreme familiară gînditorilor aflați în încurcătură. Deși a fost inventatorul "realismului transfigurat" și primul importator al noțiunii obscure de ereditate în teoria cunoașterii, principala lui ambiție nu era de a aduce lumini noi în vechile tenebre ale întrebărilor primordiale.

El voia să fie mai ales omul concretului, filozoful naturii, descoperitorul marii legi a lucrurilor. Și așa a fost, sau, mai bine zis, așa a fost socotit.

Odată stabilit Incognoscibilul, nu s-a mai ocupat decît de cognoscibil, iar rezultatul căutărilor e cunoscut de toți: Evoluția.

Ideea evoluției exista înainte de Spencer, la fel cum apa de catran exista înainte de Berkeley. Meritul lor a fost să facă universal și popular ceea ce pînă la ei era ascuns și puțin cunoscut. La presocratici se întîlnesc deja intuiții evoluționiste destul de explicate și aceasta demonstrează că evoluția nu este, cum credea Spencer, rodul maturității spiritului omenesc, ci mai degrabă una din cele mai firești concepții pe care oamenii și le fac despre viața lumii. Însă aceste intuiții nu fuseseră aplicate în anumite domenii și nu fuseseră

consacrate printr-un enunț destul de obscur și destul de complex ca să pară important.

Spencer a filozofat într-o vreme cînd începea deja să se facă primul lucru și l-a făcut pe cont propriu pe-al doilea. Probabil că n-a preluat prima idee nici de la naturaliștii greci, nici de la cei francezi, ci din economia politică. De aici a învățat că principala caracteristică a progresului e *diviziunea muncii*. A încercat să vadă dacă lucrul acesta era adevărat și în biologie, și teoriile embriologice ale lui Von Baer l-au încurajat și l-au convins. Economia și biologia erau îndeajuns de diferite între ele ca să-l determine pe Spencer să-și continue extinderile și generalizările, și în *Principles of Psychology* (1855) a încercat să explice viața spiritului prin ideile dezvoltării și diferențierii.

Faptul că ajunsese la aceste idei înainte de marea carte a lui Darwin (1859), a fost pentru el un mare titlu de glorie și e ușor de presupus că succesul darwinismului nu i-a făcut prea multă plăcere. Era o mare diferență între tenacitatea modestă a lui Darwin, care aștepta cu răbdare rezultatele unor experiențe de ani și ani de zile și agilitatea temerară cu care Spencer se arunca asupra unui mic fapt spre a trage din el un fir cu care să coase toată lumea.

De aceea Spencer nu poate fi numit decît în ironie savantul evoluției, dar poate fi sincer numit filozoful evoluției. Datorită eforturilor lui acest cuvînt norocos a detronat termeni ca "*revolutions*" din secolul al XVIII-lea, *Entwicklung* al metafizicienilor germani și *Progres* al ideologilor și idealiştilor din prima

jumătate a secolului al XIX-lea; și tot datorită lui a apărut specificul infailibil al problemelor dificile, miraculoasa apă de catran pentru toți bolnavii mintali. Spencer a avut puterea de a crea modelul obligatoriu al tuturor cercetărilor istorice; motivul permanent al tuturor teoriilor naturaliste; acel *mot de la fin* al tuturor credințelor și al tuturor filozofiilor.

Ce este deci această lege luminoasă și miraculoasă care continuă încă să fascineze toată cultura rasei albe? Grație manualelor pentru neofiți, toți știu ce formă a dat Spencer acestei vechi concepții. Întregul univers se explică pentru el prin trecerea de la omogen la eterogen (evoluția) și prin reîntoarcerea de la eterogen la omogen (disoluția). "Evoluția este o integrare a materiei însoțită de o disipare a mișcării, timp în care materia trece de la o omogenitate indefinită, incoerentă la o eterogenitate definită, coerentă iar mișcarea respectivă suferă o transformare paralelă" ¹⁾ – citez celebra formulare. Firește că disoluția este contrariul: e absorbire de mișcare și disipare de materie care conduce de la eterogenitate la omogenitate.

¹⁾"Evolution is an integration of matter and concomitant dissipation of motion; during which the matter passes from an indefinite, incoherent homogeneity to a definite, coherent heterogeneity; and during which the retained motion undergoes a parallel transformation" **First Principles**, ch. XVII, § 145.

Să rămînem pentru moment la evoluție. Ea înseamnă, așadar, trecerea de la omogen la eterogen, de la indefinit la definit, de la confuzie la ordine. Omogen înseamnă identic, egal cu sine însuși, fără diversitate, iar eterogen ceea ce-i separat, diferit, variat. Am putea traduce în limbaj logic omogenul, numindu-l general sau, și mai bine, universal, iar eterogenul numindu-l particular.

Există deci un lucru singur, unic, indefinit și există lucruri multiple, deosebite, definite. Legea lui Spencer ne spune că lucrul singur se preschimbă în lucrurile multiple, respectiv lumea e trecerea de la universal la particular, de la unic la divers. Cînd un lucru egal devine mai multe lucruri diferite avem evoluția; cînd mai multe lucruri diferite se topesc într-un singur lucru avem disoluția. Așadar lumea merge de la unic la divers și de la divers la unic. Și ce vrea să însemne asta? Vrea să însemne că există niște lucruri egale și niște lucruri inegale și că lucrurile inegale devin egale, iar lucrurile egale devin inegale.

Aceasta este marea, profunda, uluitoarea descoperire a lui Herbert Spencer!

Formularea la care m-am referit, în ciuda cuvintelor mari ca integrare și disipare, nu contrazice cu nimic această umilă interpretare. A concentra, a integra înseamnă a forma multe combinații, adică a complica, a diversifica – a cheltui mișcare înseamnă a acționa, adică a schimba, a diversifica. Deci integrarea de materie și disiparea de mișcare nu înseamnă altceva decît producere de diferențe – după cum disiparea de

materie (adică dispariția diferitelor grupuri) și absorbirea de mișcare (adică liniștea) înseamnă mișcarea spre unicitate. Fie folosind limbajul logic, fie pe cel filozofic, în spatele celebrei formulări nu se poate descoperi altceva.

Or, sincer vorbind, această revelație e foarte modestă. Se știe atît de bine de către toată lumea că existau lucruri egale și lucruri diferite și că primele deveneau diferite iar celelalte egale, încît filozofii aproape că nu se mai preocupaseră s-o spună. S-ar mai fi putut totuși face ceva nou: să se explice cum se produce această trecere de la omogen la eterogen și de la eterogen la omogen. Dar lucrul acesta nu l-a făcut nici Spencer, nici altcineva și, de altfel, era imposibil de realizat. Se poate spune că un lucru ce părea omogen devine, separat sau adăugat altor lucruri, un ansamblu de lucruri diferite; se poate descrie cum se topește un ansamblu de lucruri diferite, din cauza influenței unui alt lucru, într-un lucru unic și identic, dar e imposibil de stabilit o lege a tuturor acestor treceri și transformări care să fie universală, adică valabilă pentru toate cazurile și, în același timp, îndeajuns de specifică pentru a nu fi un simplu *truism* ca aceea a lui Spencer.

Nașterea noului, a diversului va apărea întotdeauna drept ceva miraculos și misterios. Noi nu vedem decît contacte ori separări de lucruri și în urma acestor apropieri sau despărțiri observăm că se petrec schimbări. Din punct de vedere metafizic, nu ne putem explica aceste schimbări, întrucît sînt fapte ultime, cu

care trebuie să lucrăm fără a ne întreba stupid ce-i dincolo de ele, și orice tentativă de a dezvălui secretul acestor transformări ori este un salt în lumea imaginarului și a incomprehensibilului, ori se reduce, ca în cazul lui Spencer, la afirmația ingenuă că aceste transformări se petrec.

Aceasta face ca, la o privire atentă, teoria evoluționistă să nu fie mai științifică decât cea creaționistă. Cauzele sînt antecedente identice, cu efecte identice și nimic mai mult. Prăpastia dintre o anumită stare a unui subiect și cea care urmează rămîne la fel de obscură. Ipoteza creaționistă trece peste prăpastie dintr-un salt. Imaginează un mare antecedent: Dumnezeu, care are un mare urmaș: lumea. În schimb ipoteza evoluționistă, mai lentă și mai ipocrită, imaginează o infinitate de grade, de succesiuni, de antecedente și de efecte ca să explice nașterea lucrurilor. Miracolul, respectiv întrebarea la care nu există răspuns, există în ambele teorii; dar creațiunea ne dă miracolul dintr-o dată, cu o punere-n scenă mai grandioasă și mai poetică, în timp ce evoluția ne dă miracolul puțin cîte puțin, timid, pe furiș, un miracol în pilule.

Dificultatea pe care Spencer ar fi trebuit s-o depășească era mult mai gravă decât cea care-i apare celui ce vrea să explice producția unor noi lucruri eterogene pe baza existenței altora. Într-adevăr Spencer trebuie să ajungă, logic, la primordialul și universalul omogen de unde trebuie să iasă toată uriașa armată de eterogen din care este alcătuit

universul nostru. A explica felul cum acest unic omogen s-a diferențiat cînd exista doar el, poate fi un *tour de force* de înaltă școală hegeliană, dar nu-i posibil pentru cine crede că nu-i suficient să îngrămădești un număr de cuvinte cu inițiale majuscule ca să-i satisfaci pe toți oamenii cu judecată.

Ori totul era omogen la început și atunci nu se înțelege cum s-a schimbat o parte din acest omogen, din moment ce ar fi putut fi modificat numai de alte părți din el însuși, adică identice cu întregul, ori încă de la început exista ceva eterogen și atunci nu-i adevărat că tot ce este eterogen provine din omogen, așa că rămîne de explicat originea acestui eterogen primordial.

Instabilitatea omogenului, de care vorbește atît de des Spencer, nu se înțelege decît dacă se admit încă de la început manifestări incognoscibile; respectiv se înțelege cum provine eterogenul din omogen doar dacă se crede că exista ceva eterogen încă dinainte: "the several parts of any homogeneous aggregation are necessarily exposed to *different forces that differ either in kind or amount* and being exposed to differently modified" ¹⁾ (*First Principles*, § 149). E ușor de atins scopul cînd începi prin a afirma existența diversității a cărei origine vrei s-o explici.

¹⁾ "părțile unui tot omogen sînt în mod necesar expuse diferitelor forțe care, fie diferă între ele, fie sînt supuse unor modificări cantitative și calitative" (n.t.)

Care ar fi deci cauza succesului teoriei spenceriene, deși nivelul ei speculativ e așa de scăzut? Ușor de ghicit: o cauză religioasă. Oamenii au nevoie de concepții teologice și cei care le părăsesc pe cele vechi, se aruncă și mai avid asupra celor noi. Evoluția poate servi oarecum drept substitut al lui Dumnezeu, ceea ce a fost suficient ca s-o facă îndrăgită de oamenii instruiți sau semiinstruiți care nu mai aveau curaj să-l cheme pe vechiul lui nume.

Am văzut cum evoluția apare drept legea misterioasă care guvernează toate lucrurile – cum, devenită un fel de entitate personală, joacă rolul de cauză universală a tot ce se petrece și cum Spencer i-a încredințat, printre alte sarcini, și pe aceea de a aduce ordine și coerență în lumea confuză și incoerentă. Ea este deci creatoare și ordonatoare – ceva asemănător cu *Nous* al presocraticilor și cu înțeleptul *Logos* al alexandrinilor. Era destul ca să ia locul lui Dumnezeu, dar Spencer i-a mai dat și ultimul dar apropiind-o de Providența creștină și încredințându-i misiunea de a aduce perfecțiune și fericire în lume. Examinând diversele caracteristici ale Evoluției, scrie el, noi găsim "a warrant for the belief that Evolution can end only in the greatest perfection and the most complete happiness".¹⁾ (*First Principles*, § 176). Revenirea la raiul pe pământ, întronarea împărăției lui Dumnezeu!

¹⁾ "o garanție în convingerea că Evoluția nu poate duce decât la suprema perfecțiune și la deplina fericire" (n.t.).

Acest parfum teologic, nebănuir de necredincioșii naturaliști, și comoditatea didactică a schemei evoluționiste sînt singurele rațiuni care au făcut dintr-un *truism* prost exprimat una din credințele cele mai vii și mai active ale părinților noștri.

IV

Herbert Spencer a fost numit adesea "Aristotel al vremurilor moderne". Nu existau în el doar un mecanic și un metafizician, ci și un biolog, un psiholog, un sociolog, un om politic și un moralist și toți s-au bucurat de noroc și de glorie.

Îmi permit totuși să nu mă ocup de biologia și de psihologia lui. Știu foarte bine că *Principles of Biology* este una din cărțile cele mai sugestive și mai bine construite, în care a ordonat pentru prima dată teoriile și ipotezele parțiale împrăștiate în știința epocii. Noutatea cărții o constituie partea speculativă, care s-a demonetizat, și structurarea, care are unele merite didactice, dar ele nu pot înlocui valoarea filozofică.

Principles of Psychology prezintă interes istoric ca document al evoluției ideilor evoluționiste, dar dincolo de ideea centrală a trecerii de la simplu la complex, privită ca o armătură a întregii vieți

spirituale, nu există în ea nici o viziune deosebită care să fi rămas în picioare pînă astăzi.

E adevărat că Spencer ținea mult la ideea sa despre inteligență ca produs al adaptării interiorului la exterior; dar cînd ne spune: "conformity of the inner to the outer order is that in which intelligence consists", ¹⁾, n-am înaintat prea mult, întrucît se pune problema să știm în ce constă această *conformity* și în ce mod o putem judeca noi care nu cunoaștem decît *inner*. Conformitatea aceasta vrea să însemne copie, previziune exactă sau posibilitate de acțiune? De altfel și vestita teză despre originea experimentală a aprioricului e destul de enigmatică. Potrivit afirmației lui, cunoașterea se formează puțin cîte puțin, prin adaptarea spiritului la lucruri. Această adaptare produce unele obiceiuri care se transmit ereditar și, pînă la urmă, transformă în apriorice categoriile care fuseseră empirice la primii indivizi. Explicația este ingenioasă dar neconvingătoare, fiindcă ne face să ne gîndim la două probleme greu de rezolvat: în primul rînd, în ce chip misterios obiectul, presupus eterogen față de subiect, dă pentru întîia oară aceste forme ale cunoașterii; și în al doilea rînd, cum este posibilă transmiterea ereditară a experiențelor acumulate, cînd ereditatea rămîne unul din faptele cele mai obscure, chiar și cînd e vorba de ereditatea anatomică și fiziologică.

¹⁾ *Principles of Psychology*, London, Williams and Worgate, 1870, ed.2, vol.1, pag.410 ("inteligența este în conformitate cu adaptarea ordinii din interior la exterior") (n.t.)

Aceste teorii, care au avut clipele lor de succes, de glorie și de adorație, nu sînt destul de importante ca să merite să fie disecate, așa cum se cuvine însă cu cele sociale și morale, îndeosebi din cauza influenței practice pe care au avut-o. Evident n-am intenția să vorbesc de sociologia sa organicistă, însăilată mult prea în grabă pe baza momelilor unor analogii exterioare, ci despre complexul de opinii despre relațiile dintre om și societate, care constituie ceea ce s-a numit individualismul spencerian.

Opiniile acestea sînt însă destul de populare, așa că nu mai e necesar să le reproduc: toți îi cunosc teoriile despre funcția socială a egoismului, despre relele statului și despre necesitatea de a face să coincidă normele morale cu legile naturii. Dar nu toți și-au dat seama că aceste opinii sau teorii sînt, dacă nu chiar contrariul, în orice caz ceva cu totul deosebit de individualism. Mintea lui Spencer nu putea înclina în mod sincer spre adevărata autonomie a individului, respectiv spre ceea ce-i diferit și personal. Ca toți filozofii, și el e împins de instincte moniste și evoluția îi slujește pentru a demonstra identitatea primordială a tuturor lucrurilor; pentru a dovedi cum crește, prin ea, dependența dintre toate lucrurile. ¹⁾

¹⁾ "From the lowest living forms upwards, the degree of development is marked by the degree in which the several parts constitute a **cooperative assemblage**" (*First Principles*, cap. XIV, §115) (Pornind de la cele mai incipiente forme de viață, gradul de dezvoltare este marcat de gradul în care părțile se constituie într-un ansamblu cooperant n.t.)

E adevărat că a combătut statul, dar l-a combătut îndeosebi fiindcă *funcționează prost*, fiindcă reprezintă o limitare a libertății chiar și atunci când funcționează bine, ba chiar cu atît mai mare cu cît funcționează mai bine. A combătut statul dar n-a combătut nici societatea omenească în general, nici diferitele grupuri umane, toate celelalte forme de sclavie colectivă, conștientă și inconștientă, ale cărei victime sîntem într-o măsură mai mare sau mai mică.

A justificat egoismul întrucît joacă rolul de stimulent al acțiunii care, ulterior, coordonată de societate și orientată spre beneficiul celorlalți prin intermediul sentimentelor altruiste, contribuie la bunăstarea maximă a unui număr maxim de persoane.

Individualismul lui era așa de imperfect și de rudimentar, încît n-a înțeles că pentru adevărații individualiști nu există decît două căi: cea a revoltei totale, respectiv anarhia, și cea a domniei celor puțini, respectiv imperialismul. A combătut aceste două concepții despre viața omenească, nevrînd să le recunoască drept fiice legitime ale timidelor lui postulate libertare.

Cine nu poate spera să fie singurul om liber, adică singurul puternic, devine rebel – cine poate spera să fie singurul om puternic, adică singurul liber, devine Cezar. Cei din mijloc, cei care ezită, oscilează între evanghelie și lupta vieții, ca Spencer, nu sînt adevărații individualiști. Sînt, cum a fost și el, Hamleți pedanți ai unei burghezii semiinteligente și conciliatoare.

Dar aceasta n-a fost singura micime teoretică a lui Herbert Spencer.

Există una și mai gravă. Se află în ideea ce-i călăuzește întreaga morală și se poate formula prin următorul imperativ: "Faceți astfel ca acțiunile voastre să fie cele permise de natură. Vreți ce vor lucrurile". Care-i sensul acestei morale? Îndemnul de a nu se amesteca în treburile naturii, de a se supune legilor ei, de a nu avea alte dorințe decît cele pe care ni le satisface ea însăși. Morala aceasta este morala *neintervenției*, morala brațelor încrucișate, a pasivității resemnate, a recunoașterii neputinței de a schimba lumea și legile ei. Omul e bun, lumea e foarte bună, natura e înțeleaptă: aceste stupide paradoxuri rousseauiste își găsesc ecoul în această morală a contemplativilor și a lașilor.

Individualismul însuși, cu respectul lui pentru *toți* oamenii, nu- i oare tot o formă a nonvoinței de a schimba ce există, a îndărătniciei de a nu opune omul lumii și spiritul lucrurilor ca pe o forță activă, modificatoare și creatoare?

Numai că Spencer și toți precursorii și imitatorii săi – printre care și Friedrich Nietzsche – au uitat că printre legile naturii figurează și cea care-l împinge pe om să schimbe ceea ce-l înconjoară, să-și adapteze lucrurile în loc să se lase adaptat. Noua biologie (Quinton) demonstrează cum caracteristica vertebratelor o constituie efortul lor de a nu-și lăsa modificate condițiile interne de schimbările din afară, iar noua filozofie, prevestită de cîte un visător

neascultat (Novalis) se pregătește să facă practică și reală superba minune a Omului Zeu, stăpîn și creator al lucrurilor.

Spencer, cu evoluționismul lui nivelator, cu universul lui ostil personalității, cu gusturile lui pentru acorduri și ordine, cu morala lui pentru inerți și neputincioși, e unul din dușmanii pe care noua filozofie trebuie să-i zdrobească și să-i înăbușe cu o energie nemiloasă.

Friedrich Nietzsche

6

Sub cîte falduri, după cîte paravane, cu cîte dantele graţioase a încercat Friedrich Nietzsche să-şi ascundă trista sa taină! Cu ce maliţie involuntară a creat ca fundal pentru gîndirea sa un decor impresionant, de proporţii eroice, cu văi extrem de adînci şi munţi extrem de înalţi, cu peşteri întunecoase şi animale heraldice! Şi ce acompaniament diabolic, în ritm alert, de răgete de lei, risete convulsive, geamăt de vînturi şi vuiet de vulcani!

Dar zadarnic. În pofida imaginaţiei şi a alegoriei, în ciuda amplului orizont scenografic şi a ritmului în crescendo al simfoniilor, taina lui Nietzsche a fost descoperită. Constă într- un cuvînt – un singur cuvînt mititel – cuvîntul *slăbiciune!*

De ce zîmbiţi? De ce vă miraţi? Fiindcă Nietzsche a făcut apologia puterii şi a înălţat osanale forţei? Exact pentru asta sînt sigur că a fost slab, în toată melancolica extensie a acestui cuvînt. Din păcate, nu numai pentru asta, ci şi pentru multe alte motive pe care le voi spune imediat.

Mi-ar fi ruşine să expediez filozofia lui Nietzsche în cîteva fraze cu caracter tehnic sau sentimental despre abuzul de narcotice, ramolismul ereditar şi paralizia progresivă, cum au făcut-o cu plăcere atîţia oameni serioşi, medici sau nu. Dar este imposibil să nu ţinem seama de faptul că, din 1870 pînă la moarte, sănătatea lui Nietzsche a fost foarte proastă. A oscilat în permanenţă între surescitare şi deprimare, între convalescenţe şi recidive, chinuit de crize de nevralgie, de slăbiciune, de

febră, cu efecte recunoscute chiar de el asupra activității intelectuale. În copilărie a avut o sănătate șubredă și delicată; la maturitate, după boala contractată în ambulanța din Metz, a fost tot timpul mai mult sau mai puțin suferind.

Lucrul acesta explică foarte multe fațete și foarte multe atitudini ale gândirii sale. Bărbaților nu le plac slăbiciunea și boala, iar cei ce le au sînt înclinați să le urască violent. Cei puternici nu scriu teorii de exaltare a forței; cei sănătoși nu fac elogiul sănătății; cei veseli nu predică virtuțile dansului și ale risului. Doar cei slabi, cei slabi și ambițioși tînjesc după cea mai mare putere din pricina durerii de a nu avea nici cea mai mică putere reală efectivă; doar bolnavii, bolnavii care au permanente urcări și coborîri, convalescențe și recidive, înțeleg marea importanță a corpului și a sănătății lui; doar melancolicii ce fug de pesimism simt nevoia să-și recomande sieși și celorlalți bucuria. Doar cei slabi, cei bolnavi și cei triști au teama, groaza, aproape obsesia slăbiciunii, a bolii, a prăbușirii, adică a tot ce le amintește de propria lor stare. Cei sănătoși și puternici nu simt nici un dezgust să intre în spitale, să viziteze săli de anatomie sau cîmpuri de luptă, dar cei care se simt amenințați sau minăți de un morb tremură și sînt impresionați chiar și la simpla lectură a unui tratat de patologie.

Cred că originea glorificării corpului, a reabilitării cărnii, a urii față de boală și de slăbiciune, ce constituie punctele cheie ale filozofiei lui Nietzsche, trebuie căutate în slăbiciunea și starea bolnăvicioasă a

filozofului însuși.

Gestul eroic al lui Nietzsche a fost cel de a reacționa împotriva propriei sale stări de slăbiciune și morbiditate; încercarea lui de a nega o teorie sau, poate, de a o depăși prin forța credinței în contrariul ei. Mi se pare că gândirea lui Nietzsche e un caz clasic de aplicare involuntară a lui *Will to Believe*: simțindu-se slab și bolnav, Nietzsche a vrut să creadă în energie și să exalte sănătatea în speranța secretă de a le dobândi sau redobândi pe amândouă. Oare nu preamărim mai ales ce dorim să avem decât ce avem?

Însă reacția nietzscheană față de slăbiciune a rămas pur verbală și de aceea slăbiciunea rămîne, oricît a încercat s-o depășească, antecedentul maxim al filozofiei sale. Ca mulți alții din familia lui spirituală, Nietzsche a făcut teoria non-teoriei, a făcut apeluri la acțiune în inacțiune, a făcut literatura și retorica realității și a faptului. Și-a demonstrat încă odată slăbiciunea nereușind să înfăptuiască în mod concret și cu adevărat, în lumea reală, în acțiune, lucrurile pe care le credea superioare teoretic. Ce diferită a fost viața lui de profesor de greacă și de poet rătăcitor de cea pe care-o visa pentru supraomul lui războinic și dominator! Visul unei noi civilizații a rămas încurcat în cuvinte și, în loc de creator al unei noi forme de existență, a fost un disperat și solitar "căutător de cunoaștere"

El, admiratorul lui Cezar și al lui Bonaparte, n-a știut să pună practic stăpînire pe *ceea ce este* și atunci, asemenea creștinilor și utopicilor pe care i-a privit cu

ură și i-a acoperit cu invective, s-a refugiat și el în *ceea ce nu este încă*, adică în viitor. "Prezentul și trecutul pe pământ - oh, prietenii mei! - sînt pentru mine insuportabile; n-aș putea să trăiesc dacă n-aș fi un vizionar a ceea ce trebuie să vină". (VI, 205)¹⁾, așa vorbește Zarathustra, cel ce afirmă că este "o punte spre viitor" (*eine Brücke zur Zukunft*). A vrut să-i învețe pe oameni "simțul pământului". E obsedat, ca toți cei care simt neplăcerea prezentului, de ideea de a merge înainte, de "a depăși", "a învinge", a trece "dincolo", a trece "peste" (*ueber*). Și-a prezentat cărțile drept "preludii ale viitorului", încîntat de cititorii și discipolii pe care urma să-i albă peste trei sute de ani. S-a consolatat de neputința prezentă prin zboruri poetice spre un viitor cît mai îndepărtat și și-a ascuns incapacitatea de a face prin fulgerele orbitoare ale profețiilor.

Și măcar de-ar fi proclamat întodeauna în filozofia lui necesitatea de a face și de a schimba! Dar și în teoriile cele mai abstracte, unde și-ar fi putut compensa incapacitatea de efort printr-o superbă voință transformatoare, umbra slăbiciunii se așterne deasupra metaforelor pline de energie ale fragmentelor sale. Nu numai că se recunoaște incapabil să schimbe imediat concretul existent și se refugiază în viitor, dar vorbește despre o neputință generală de a schimba ceea ce există. Așa cum vom

¹⁾ Citatele din operele lui Nietzsche conținute în acest capitol urmăresc ediția din Leipzig a lui E. G. Neumann; 1903.

vedea mai târziu, teoria lui dominantă este *acceptarea* naturii. Ceea ce-i natural e și bun, instinctele sînt sacre, iar nevoile trupului intangibile. Omul trebuie să devină din nou o bucată din natură, fără să încerce nici o ameliorare. Tot ce trebuie făcut astăzi este să distrugi tot ce au creat oamenii pentru a se *schimba* (morale, legi etc.) și să lași natura liberă.

Cum să înlături bănuiala că acest refuz de a modifica nu provine dintr-un obscur sentiment de *neputință* de a modifica, respectiv dintr-o radicală atitudine de slăbiciune în fața lucrurilor, a instinctelor și a pasiunilor?

Cu atît mai mult cu cît această neputință a lui Nietzsche se manifestă nu numai în fondul gîndirii sale, ci și în modul ei de exprimare. Volubilitatea sa (semn de ușoară oboseală), care l-a făcut să prefere forma fragmentului și a aforismului; incapacitatea de a *alege* din tot ce gîndea și scria, care l-a făcut să publice o mulțime de gînduri inutile sau repetate; reținerea de a sintetiza, construi, organiza, ce dă cărților lui un aer de bazare orientale arhipline de cîrpe vechi și draperii prețioase îngrămădite și amestecate în dezordine, sînt argumente valide în sprijinul bănuielii unei anumite lipse de *imperium* mental, reflex al slăbiciunii generale a filozofului.

Dar cea mai neașteptată dovadă a acestei slăbiciuni constă, după mine, în incapacitatea de a fi cu adevărat *original*. Formele cele mai dificile și mai înalte ale originalității sînt, evident, două: a găsi interpretări și soluții noi pentru problemele vechi și a

ridica probleme noi, deschizînd drumuri absolut necunoscute. Nietzsche, în schimb, a ales formele cele mai comode și mai ușoare de originalitate: răsturnarea doctrinelor existente și îmbrăcarea vechilor concepte într-un veșmînt strălucitor și prețios.

Față de creștinii care caută viața spiritului, a lăudat trupul – față de moraliștii ce caută binele, a lăudat răul – față de pesimiștii ce neagă viața, a lăudat viața. A spus "nu" în fața celor ce spuneau "da" și "da" în fața celor ce spuneau "nu". A fost ca un ecou pe dos, dar tot ecou. Iar atunci cînd a fost un eșou adevărat, n-a vrut să restituie pe același ton vocile de demult ale lui Heraclit, Stirner sau Guyau ci, slujindu-se de cultura sa de umanist și de poet, le-a împodobit cu figuri de stil și le-a modulat atît de armonios, încît primii care le-au auzit au crezut că era într-adevăr vorba de ecouri sonore reverberate de peșterile lui Zarathustra.

Așadar el, care în vorbe iubea acțiunile îndrăznețe, a urmat căile *cele mai ușoare* și mai puțin trudnice ale originalității și n-a știut să dea un nou răspuns vechilor întrebări, nici să le pună oamenilor o nouă întrebare. Filozofia lui a fost, de la un cap la altul, mărturia și proiecția slăbiciunii din viața sa.

II

Gîndirea lui Friedrich Nietzsche ne oferă spectacolul singular al unei doctrine aproape unitare sub înfloriturile unei imaginații, retorici, șiretenii neobosite cînd e vorba să pregătească noi și noi costumații. De la *Geburt der Tragödie* (1871) - și chiar de mai înainte; de la *Homer als Wettkämpfer* (1867) - pînă la *Wille zur Macht* (1888) care ar fi trebuit să fie marele testament doctrinar, Nietzsche a trăit cu obsesia a trei, patru idei pe care le-a repetat, demonstrat, comentat, amplificat, ilustrat și imprimat, fără a reuși vreodată să le schimbe sau să le îmbogățească.

În unele cărți le-a exprimat mai timid, în altele mai liric - în unele perioade le-a afirmat cu subtilitatea rece a dialecticianului, în altele a vrut să le impună cu biciul șfichiuitor al satiricului - le-a murmurat cu ironia glacială a raționaliștilor cinici din *dix-huitième siècle* și le-a strigat, le-a cîntat cu toată emoția aprinsă de imaginație a unuia dintre rapsozii încununați cu aur de care vorbește Platon. Dacă dăm la o parte modalitățile de expresie, constatăm foarte puține schimbări teoretice - limitate, cel mult, la dezvoltarea unor idei abia atinse sau la atenuarea altor idei proclamate și aplicate puțin cam prea grăbit.

De aceea nu mi se pare imposibil, cum au

socotit mulți, să dau o idee de ansamblu, fidelă și sistematică totodată, despre filosofia lui Nietzsche, care, trecînd peste digresiunile uneori ingenioase, alteori plictisitoare, se poate expune simplu și pe scurt astfel:

Creștinii și pesimiștii greșesc, viața are dreptate. Nu-i adevărat că viața este rea și trebuie ocolită sau negată. Însă, spre a o face demnă de a fi trăită, trebuie *acceptată* absolut așa cum e: fără a încerca nici o limitare, constrîngere sau ameliorare. Trebuie spus *da* vieții, dar *întregii* vieți. Nu trebuie respins nimic, nici măcar ceea ce se cheamă pasiuni urîte sau instincte periculoase. Dimpotrivă, adevăratul înțelept e instinctul, instinctul nu greșește niciodată. Tot ce facem din instinct este bine. *Alles Gute ist Instinkt* (VIII, 93). Indiferent ce ar face, omul nu păcătuiește niciodată. Important e să nu ne reprimăm înclinațiile primare și să ne respectăm trupul, care-i advăratul nostru stăpîn, în loc să ne preocupăm de elevarea sufletului sau a vieții fantastice a spiritului. Trupul e sacru și în fața exigențelor lui orice morală trebuie renegată.¹⁾ Adevărații înțelepți nu sînt moraliști, ci oamenii primitivi, oamenii instinctului, copiii,

¹⁾ "Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser - der heisst Selbst. In deinem Lieb wohnt er, dein Lieb ist er" (VI, 47) (În spatele gîndurilor și sentimentelor, o, frate al meu, se află un veghetor nocturn, un înțelept necunoscut ce se numește sine însuși. Trăiește în tot ce-i al tău și este tot ce-i al tău, n.t.)

desfrînații, sălbaticii, barbarii și chiar – de ce nu? – cei ce încearcă să se ridice împotriva uniformizării progresive, adică delicvenții. Trebuie să căutăm, să exaltăm și să ne realizăm o viață plină, completă, bogată, expansivă, tropicală, ascendentă și, de aceea, trebuie să perseverăm, să exilăm, să suprimăm tot ce tinde să sărăcească viața, s-o coboare, s-o limiteze, s-o facă prizonieră. Pentru aceasta trebuie să spunem *da* inclusiv războiului, jafului, aservirii, agresiunii, la tot ce se cheamă rău sau periculos, dar trebuie să spunem *nu* tuturor regulilor, tuturor imperativelor.

Și trebuie să acceptăm nu numai toată viața, ci și toată lumea, toate lucrurile, toată natura. Trebuie să iubim lucrurile așa cum sînt, efemere, trecătoare, schimbătoare, diferite în spațiu, diferite în timp și trebuie să urim tot ce vrea să sărăcească lumea, așa cum face filozofia prin conceptele ei abstracte; tot ce vrea să înlănțuie lumea, așa cum face logica, un fel de morală a naturii; tot ce tinde să disprețuiască lumea prezentă și vie, afirmînd că ea nu-i lume adevărată, lumea reală, ci că în spatele ei există lumea unității, a stabilității, a adevărului adevărat și a realității reale.

Deci, ca să concentrăm și mai mult formulele, *acceptarea* a tot ce trăiește și *suprimarea* a tot ce împiedică libera dezvoltare a ceea ce trăiește.

Însă eliberarea omului și a lumii, a omului de morală și a lumii de filozofie, va fi doar un moment de tranziție, o punte de legătură, o poziție inițială. E necesară crearea noii legi, gravarea noilor "table de valori", pregătirea împlinirii noii vieți mai libere, mai

bogate, mai înalte. Aceasta va fi datoria noii rase, mult aşteptatei stirpe de supraoameni ce-şi va înfăptui idealul mistic şi viril şi va fi floarea umanităţii mînuite.

N-ajunge să accepţi lumea cum e, n-ajunge s-o accepţi doar o dată, trebuie s-o accepţi şi s-o doreşti cu bucurie de sute şi de mii de ori, de infinite ori, la nesfîrşit, cum ne-nvaţă teribila doctrină a Eternei Reîntoarceri.

Iubire pentru viaţă şi ură faţă de pesimism şi de morală; iubire pentru diversitate şi ură faţă de intelectualism şi de filozofie: iată partea întâi a sistemului. Aşteptarea şi pregătirea rasei superioare, aşteptarea şi dorinţa repetării perpetue a lumii: iat-o pe a doua. Nietzsche nu le-a depăşit niciodată.

Prezentată fără toaleta poetică de care beneficiază în operele lui Nietzsche, filozofia aceasta îşi dezvăluie rapid rudenia cu cea care s-a bucurat de cea mai mare vogă între anii '70 - '90, adică în perioada cînd operele respective au fost gîndite şi publicate. În ce mă priveşte, cred că definiţia cea mai expresivă a filozofiei lui Nietzsche poate fi următoarea: *o transfigurare ditirambică a naturalismului evoluţionist*. Nietzsche a spus, într-o frumoasă poezie germană, ceea ce spuneau alţii într-o proză franceză sau engleză urîă sau mediocră, dar nu a spus cu mult mai mult.

Pozitivismul se născuse ca reacţie faţă de pesimismul romantic difuz şi, împotriva fanteziilor idealiste ale metafizicii, reluate materialismul secolului al XVIII-lea, începuse reabilitarea cărnii

contra spiritului, a trupului contra ideii, dînd o importanță tot mai mare celor ce se numeau, la început, "funcții fiziologice inferioare" sau mizerabile "nevoi animalice". Prin apoteoza trupului și permanentele trimiteri la fiziologie pentru a explica faptele cele mai elevate și mai rafinate ale spiritului, Nietzsche a urmat și el această cale și, mergînd pînă la cinicul Diderot, probabil că s-a întîlnit pe drum cu apostolul vieții materiale, J.J.Rousseau, pe care-l maltratează cu plăcere din cînd în cînd, dar de la care a preluat, premeditat sau nu, ideea fundamentală a întoarcerii la natură și critica adusă civilizației ipocrite și opresive.

Tot în pozitivism a găsit Nietzsche, pe lîngă fiziologism, o altă doctrină ce i-a servit de substrat pentru cea a acceptării vieții: determinismul. Ea l-a încurajat să nu viseze la schimbări ale trebuințelor omenești și i-a dat justificarea naturală a binelui și a răului. Taine afirmase că viciul și virtutea sînt niște secreții la fel ca vitriolul și zahărul, dar totodată lăsase să se înțeleagă că preferă virtutea și zahărul în locul viciului și al vitriolului. Nietzsche merge mai departe și consideră că nu trebuie refuzat nici un lucru, din moment ce e natural și necesar.

Nu mai puțin evidente sînt influențele evoluționismului în filozofia lui Nietzsche. Teoria evoluției i-a sugerat două idei: posibilitatea formării unei noi specii de ființe, superioară față de om ca omul față de maimuță; și glorificarea mijlocului, a instrumentului (*Wille zur Macht*), preferința acordată

posibilității de a face, *a putea face*, față de *fapt*, idee exprimată clar în analizele psihologice ale primilor eticieni evoluționiști din Anglia. Simpatia lui pentru sentimentele războinice derivă din biologia darwinistă; acceptarea instinctelor primordiale ale naturii omenești corespunde teoriei lui Spencer privind supunerea față de legile lucrurilor. Amîndoi, și Spencer și Nietzsche, așteaptă transformări în viitor, dar vor ca omul să-și plece capul dinaintea a ceea ce există cu necesitate.

Ar mai lipsi monismul, spre a putea argumenta afinitatea dintre doctrina nietzscheană și pozitivismul contemporan.

De fapt Nietzsche, spre deosebire de cea mai mare parte a filozofilor germani, avea simpatie pentru particular și deosebit și un discret dispreț față de ipotezele universaliste ale metafizicienilor tradiționaliști. La o atentă cercetare se vede că nu-i lipsește monismul, dar e rafinat și ascuns. Ba chiar există două manifestări moniste în gîndirea nietzscheană: Viața și Eterna Reîntoarcere.

Pentru Nietzsche, Viața (sau echivalentele ei: Instinctul și Voința) joacă rolul pe care-l juca pentru Schopenhauer simpla Voință. Este totul și explică totul, iar exaltarea ei e scopul lumii. A dat naștere artei, științei, filozofiei. Ea este criteriul suprem. Ceea ce-i servește e bun, ceea ce-i dăunează e rău (VII, 218).

Dar nu-i de ajuns. Lumea-i compusă din lucruri diferite, trecătoare, schimbătoare însă aceste lucruri diferite se repetă identic de infinite ori. Unitatea lumii

nu mai este în spațiu, ci-n timp, Lumea nu mai e unică însă aceeași lume se repetă la nesfârșit, identică sieși. Izgonit pe o ușă de instinctele empirice și fenomenale ale lui Nietzsche, monismul intră pe cealaltă ușă sub aparențele Eternei Reîntoarceri.

Deci nimic nu lipsește ca să facă din Nietzsche un bun pozitivist însoțit, ca de obicei, de un evoluționist și de un monist. Dacă vreți, filozofia lui Nietzsche e o traducere și o continuare a celei a lui Spencer; inginerul englez și elenistul german sînt mult mai apropiați decît ar fi putut să-și închipuie oricare dintre ei.

Apropierea aceasta e pentru mine de rău augur și oricîte jerbe de imagini mi-ar plimba Nietzsche prin fața ochilor, nu mă simt liniștit: n-ajunge o poezie frumoasă ca să salveze o filozofie proastă. Poate fi o atenuantă dar, în orice caz, e insuficientă pentru a obține grația, așa că nu mă tem deloc să-mi pregătesc sentința împotriva veșnicului convalescent care a scris printre atîtea alte cărți un *Götzen-Dämmerung*.

III

Și totuși dacă ne gândim mai bine, ce rost are să emitem sentințe? O filozofie ca a lui Nietzsche nu poate fi criticată și condamnată la fel ca unul din nenumăratele palate raționale ce formaseră cetățile filozofice din Germania și de aiurea. Sîntem în fața afirmării unor gusturi personale, din motive igienice sau medicale, și cu ajutorul unor litanii lirice sau arabescuri aforistice. Preferințele filozofului sînt inatacabile: nimeni nu-l va putea insulta pe Nietzsche fiindcă i-a făcut mai multă plăcere să se închipuie Iuliu Cezar decît ascet în pustiu, ori fiindcă a simțit nevoia unei specii noi de animale superioare, libere de orice piedică etică și dornice de destine mult mai înalte.

Singurul lucru criticabil e *modul* în care a vrut să-și exprime gusturile și idealurile. Iar modalitățile lui Nietzsche au fost două: cea poetică și cea dialectică. Examinarea primei e de competența criticilor literari și, în ce mă privește, cred ca și ei că *Also sprach Zarathustra* este cel mai frumos poem în limba germană, după *Faust*. Dacă s-ar fi limitat să cînte și să-și proclame iubirile și urile în strofe mușcătoare și incandescente ca acelea din unele pagini care ne tulbură și ne înflăcărează cînd le citim, n-ar putea fi atacat din nici o parte și i-am putea pune ca epigraf versurile din superbul *Lied der Schwermuth*:

*...Nur Narr! Nur Dichter
Nur Bunt es redend,
Aus Narren-Larven bunt herausschreiend,
Auf bunten Regenbogen
Zwischen falschen Himmeln
Und falschen Erden,
Herumschweifend, herumschwebend,
Nur Narr! Nur Dichter! ¹⁾*

(IV, 434)

Dar el n-a vrut să fie doar poet; dacă în prima perioadă a scris *Wir Philologen*, a vorbit deseori și în numele lui *Wir Philosophen*. A vrut, evident, să fie considerat mai cu seamă un filozof – un filozof ce are puțin respect pentru filozofie și foarte puțin pentru filozofi – un filozof ce prețuiește logica și urăște morala, dar cu toate acestea filozof. Or ca filozof, respectiv ca om ce vrea să se exprime într-o manieră anume, Nietzsche e criticabil din toate unghiurile.

Doar aiurit! Doar poet
Doar colorat vorbind
Și urlînd colorat dintre larve de proști
În coloratul curcubeu
Între un cer fals
Și un pămînt fals
Plutind, învîrtindu-se.
Doar aiurit! Doar poet!

Deci singurele critici decente ce i se pot aduce lui Nietzsche, dacă nu vrem să jucăm nici rolul de călugărițe ofensate, nici pe cel de vestale ale rațiunii, sînt criticile făcute *metodei*.

De aceea voi încerca să nu mă preocupe dacă lucrurile pe care Nietzsche vrea să le demonstreze sînt preferabile sau nu altora, ci dacă mijloacele prin care vrea să ajungă la anumite scopuri și să-și demonstreze afirmațiile sînt valabile și potrivite.

Diferența dintre acest gen de critică și cea care combate mai curînd substanța lucrurilor decît modul cum sînt spuse nu e, cîstit vorbind, așa de mare cum ar putea să pară.

Cînd critici metoda, trebuie să te slujești obligatoriu de rezultatele metodei, adică de ideile exprimate, exact ca atunci cînd critici o mașină în funcție de obiectele pe care le produce. Pe de altă parte, cînd se critică în mod serios teoriile, nu se face, de fapt, altceva decît să se demonstreze ori că sînt contradictorii, ori că sînt contrazise de alte fapte, ori că derivă dintr-o analiză insuficientă, respectiv se încearcă să se arate că există-n ele defecte de logică și deficiențe de observație.

Toate criticile care nu intră-n această categorie, nu-s altceva decît simple opoziții de gusturi, aprecieri sau interese.

Critica metodei e, așadar, singura cu adevărat critică, fiindcă-l pune pe judecător într-o situație, cel puțin aparent, imparțială, în cea a unui om care, trebuind să judece o echipă de trăgători, nu se ocupă

nici de culoarea, nici de distanța țintelor, ci numai de precizia cu care sînt lovite.

Privit din acest unghi, Nietzsche nu îmi mai scapă, întrucît, sub aspectul metodei, opera lui e una din cele mai deplorabile ce s-au ivit în ultima vreme. E clar că, după Schopenhauer, Nietzsche a fost cel mai anglo-francez filozof german, respectiv unul din cei mai puțin deformați de hidropizia conceptuală a colegilor lui de aceeași nație. Dar, deși învățase de la francezi să iubească lucrurile fine și subtile, iar de la englezi pe cele concrete și limpezi, n-a izbutit să-și elibereze complet mintea de nebulozitatea teutonică.

Primul semn îl constituie indeterminarea în care lasă exact lucrurile ce formează stîlpii de bază ai filozofiei lui, ca Viața, Instinctul și Puterea.

Cînd vorbește de Viață, nu știe decît să-i agațe de coadă o sumedenie de adjective simpatice ca "plină", "bogată", "expansivă", "ascendentă", "risipitoare", "tropicală", "totală", care te fac să crezi că ar vrea *toată* viața, în toate formele ei.

Ar fi deci vorba de un ideal cantitativ, potrivit căruia e bun tot ce mărește capitalul vieții, indiferent dacă mărirea constă în monezi de aur sau în acțiuni cu preț mic. Însă continuînd să citim, ne dăm seama că Nietzsche nu acceptă orice formă de viață, ci dimpotrivă, urăște unele lucruri ce-i aparțin, prin definiție, vieții, ca de pildă iubirea aproapelui, dorința de a impune legi etc.

Există deci excepții; se pare că nu toată viața e într-adevăr viață și între diferitele manifestări vitale

există o ierarhie. Însă o ierarhie presupune un criteriu a ceea ce-i inferior și superior, legitim și nelegitim, or acest criteriu nu poate fi dat de ideea cantității, deoarece ea constă în a accepta toate varietățile și atitudinile posibile, și nu poate fi dat nici de ideea "ascensiunii", deoarece ea e subordonată, evident, unui scop ultim, care nu se știe cam ce-ar putea fi.

Întîlnim aceeași nehotărîre și în privința instinctului, deși el reprezintă, în doctrina lui Nietzsche, ceva cam ca *Dumnezeul necunoscut*. Nu se știe precis ce este și cum se poate să i te supui mereu acestui Instinct care seamănă cu o combinație între Voința schopenhaueriană și Inconștientul lui Hartmann și posedă înțelepciunea supremă și bunătatea perfectă. De fapt există, în același om, instincte opuse aflate în luptă, între care ești obligat să alegi. Oare nu exact această incompatibilitate și diversitate a instinctelor a făcut să se nască nevoia unor curți de apel denumite religie, morală, lege etc.? Dacă instinctele ar fi fost întotdeauna de acord și ar fi fost întotdeauna înțelepte, n-ar mai fi existat acea explozie de mijloace pentru a le corecta sau extirpa, ceea ce-i displace atît de mult lui Nietzsche. Pe urmă Nietzsche nu s-a mai gîndit la încă un lucru: instinctele sînt adesea solidificări ale unor vechi obiceiuri, produse de reflecții și de judecăți. Parțial, lumea instinctelor e stadiul cristalin al rațiunii, iar Nietzsche, dușman al logicii și al științei, elogiind instinctele s-a expus riscului de a lăuda raționamente cristalizate.

Nici ideea Puterii nu e prea fericită. Se pare că

voința de Putere înseamnă voință de schimbare, însă nu-i de ajuns să poți schimba: trebuie să știi ce și cum să schimbi și în ce direcție să fie operate schimbările. Nietzsche n-a dat un răspuns clar la aceste probleme sau, mai exact, singurul dat e că voința de putere e tot ce servește la împlinirea vieții, ceea ce restrânge foarte mult ideea de putere, întrucât omul n-are nevoie numai să dobândească și să posede, ci și să arunce și să suprime.

Această indeterminare, specifică frazeologiei superficiale ce trece drept profunzime pentru nemți și admiratorii lor, se întâlnește și când examinăm problemele particulare. Mentea chinută a lui Nietzsche nu avea forța de a analiza riguros o problemă, mulțumindu-se cu expunerea primului răspuns ce-i venea la-ndemână. De aceea nu și-a dat niciodată seama ce flagrant contrasens există în regretul său după epocile instinctuale și barbare de dinaintea oricărei legi și a oricărei morale. Dacă atunci domneau numai și numai instinctele, totul trebuia să meargă perfect și nu mai putem înțelege de unde au răsărit prima lege sau prima morală ca să strice vîrsta de aur a înțelepciunii instinctive. Frînarea instinctelor nu putea veni de la instincte și nici de la cei slabi, fiindcă un atare regim nu-i tolerează pe cei slabi, iar dacă ei au reușit să se impună, înseamnă că puternicii s-au trezit dintr-odată slăbiți și toropiți fără să priceapă cum și de ce. Rămîne, așadar, neexplicată originea primelor limitări, după cum rămîne misterioasă puterea pe care ar fi dovedit-o, după

Nietzsche, cei slabi, sclavii, impunându-și morala celor puternici, stăpînilor. Nu e, oare, una din dovezile cele mai uluitoare de putere să reușești să impui celor puternici valorile celor slabi? E dovada pe care a dat-o, după părerea lui Nietzsche, creștinismul. Și atunci cum să-l mai numim doctrina neputincioșilor?

Superficialitatea gîndirii lui Nietzsche apare și în admirația și încrederea excesivă în Ideea Eternei Reîntoarceri. Nu numai că ipoteza nu era nouă – se regăsește la pitagoricieni – dar e o absurditate, dacă n-o privești doar ca mit utilizat în scopuri morale. Chiar fiind de acord cu unele principii nedemonstrabile (ca infinitul timpului), nu e necesar să se prevadă o nouă prezentare a unei dispoziții identice a elementelor lumii, mai întîi fiindcă e posibilă formarea unei serii infinite de combinații cu un număr finit de elemente și apoi, fiindcă, dată fiind posibilitatea infinită a deplasărilor în spațiu, sînt posibile infinite poziții diferite privind distanța sau localizarea spațială și atunci cînd este vorba de sisteme asemenea de elemente.

Aceași examinare grăbită se regăsește și în criticile aduse de Nietzsche creștinismului, pe care-l consideră, pe nedrept, doctrină a celor bolnavi și neputincioși.

Citind Evanghelia, e ușor să-ți dai seama că creștinismul este, cel puțin în persoana fondatorului său, o splendidă încercare de a-i suprima pe cei slabi și bolnavi care-i produceau atîta scîrbă și atîta furie anticreștinului Nietzsche. Hristos a coborît în lume nu

numai ca să vestească Împărăția Cerurilor, ci și ca să aducă sănătate și forță, ca unul care recunoaște caracterul natural al răului și al păcatului și fuge de știința doctorilor și de ipocrizia credincioșilor.

Cînd îl eliberează pe cel posedat de diavol (*Marcu*, 23 și urm.), cînd înmulțește pîinile (*ibid.*, VI, 34 și urm.), cînd preschimbă apa-n vin (*Ioan*, II), cînd le promite celor osteniți și asupriți să-i întărească (*Matei*, XI, 28) și le poruncește apostolilor să izgonească relele (*ibid.*, X, 8), cînd, după înviere, cere de mîncare (*Luca*, XXIV, 40) și, mai ales, cînd ne arată prin exemplul lui că durerea și moartea sînt așa de cumplite încît pot salva lumea întreagă, înseamnă că bucuria și viața sînt niște bunuri, din moment ce privarea de ele e socotită cel mai mare dar ce i se poate aduce lui Dumnezeu, el arată că are grijă și de cele ale trupului și că prețuiește și viața pămîntească. Cînd afirmă că Dumnezeu face să răsară soarele atît deasupra celor buni cît și deasupra celor răi (*Matei*, V, 45), cînd se dezlănțuie împotriva moralistilor care vor să judece mult prea mult (*ibidem*, VII, I și urm.), cînd vrea ca toți, buni și răi, să fie invitați la ospăț (*Matei*, XXII, 10), cînd o iartă pe femeia adulteră (*Ioan*, VIII), el recunoaște implicit caracterul *natural* al instinctelor considerate rele. Cînd îi compară pe discipolii lui cu păsările cerului și crinii cîmpului (*Matei*, VI, 25 și urm.) și laudă copiii (*ibid.*, XI, 25; XVIII, 3; XIX, 4), arată că înțelege superioritatea ființelor naturale și primitive față de regulile și preocupările pedanților și fariseilor.

Hristos personal nu se sfiește să manifeste sentimente considerate ulterior ca necreștine. Vesteste că a venit să aducă război nu pace (*Matei*, X, 34), e mușcător și-i insultă îngrozitor pe farisei (*ibid.*, XXIII, 13; *Luca*, IX, 41), poruncește să fie uciși cei ce nu-l voiau (*ibid.*, XIX, 27), își sfătuiește discipolii să se înarmeze cu săbii (*ibid.*, XXII, 36). Ba chiar ne anunță că violenții sînt cei ce răpesc împărăția cerurilor (*Matei*, XI, 12). Ce putea dori mai mult Nietzsche?

Însă, în parte, ura lui față de creștinism izvora dintr-un fel de rivalitate ce transpare din unele gânduri. Îl combătea dintr-un fel de ciudă față de încercarea de a pune noi învingători în locul celor vechi. Dintr-un sentiment de stranie solidaritate anacronistică, Nietzsche ținea cu puternicii de tip păgîn, așa că îmi asum riscul de a insinua că criticile aduse de el creștinismului au un motiv similar cu cel atribuit de el creștinismului însuși, respectiv teama.

De fapt, Nietzsche avea, în fond, un suflet extrem de creștin și nu degeaba a fost numit de cineva "un preot decadent". Idealul supraomului corespunde ușor celui al lui Hristos – acceptarea răului corespunde acceptării creștine a durerii – sacrificarea celor inferiori în vederea viitoarei vieți superioare amintește de sacrificiul vieții actuale pentru beatitudinea vieții viitoare. Supraoamenii seamănă nu numai cu gardienii unei republici platoniciene, ci și cu călugării soldați, cu templierii, cu cavalerii de Malta, iar Nietzsche a ajuns să scrie: "cine vrea să-și folosească banii ca un spirit liber trebuie să întemeieze

instituții după modelul mănăstirilor". Atît de mult prețuia valorile morale antice și creștine (adevărul, iubirea etc.), încît voia ca ele să aparțină doar unei aristocrații privilegiate! Există chiar și unele asemănări formale între *Bunavestire* și operele sale. *Also sprach Zarathustra* nu-i, oare, o parabolă în patru cărți, o a cincea Evanghelie din care nu lipsesc nici cina, nici asinul, nici valea cea cumplită, nici prevestirea apocaliptică?

Dacă Nietzsche ar fi reflectat mai mult, n-ar fi calomniat cu atîta încăpăținare creștinismul și nu l-ar fi acuzat cu atîta ușurință că a ruinat civilizația și a îmbolnăvit oamenii fiindcă, sau creștinismul n-a fost înțeles și urmat, cum recunoaște însuși Nietzsche uneori ¹⁾, și atunci e stupid să-l acuzi de efecte pe care nu le-a putut produce, sau creștinismul a fost într-adevăr una din forțele eficace ale lumii, și atunci Nietzsche ar fi trebuit să explice cum de-a dat naștere unei noi aristocrații, deseori violentă și agresivă, cum e clerul, și cum de s-a păstrat atît de mare vitalitatea popoarelor creștine. Sau minte istoria, sau minte Friedrich Nietzsche; nu văd posibil nici un compromis.

Tot ușurinței sale se cuvine să-i atribuim apologia erorii și a falsului ca fiind utile vieții. O propoziție este adevărată numai întrucît ne face să prevedem ceva, respectiv întrucît e *utilă* în vederea acțiunii sau a non-acțiunii, ceea ce înseamnă că teoriile

¹⁾ "...im Grunde gab es nur Einer Christen, und der starb am Kreuz" (VIII, 265)

utile sînt și adevărate, chiar dacă unii le-ar putea numi false. Cînd se introduce conceptul practicii, distincția dintre adevărat și fals se schimbă, și fals devine ceea ce nu are sens sau oferă perspective ce nu se realizează, respectiv ceva ce nu poate servi în nici un fel. De altfel, vorbind de eroare și de fals, Nietzsche a dovedit o bizară lipsă de simț istoric, declarînd contrare vieții reguli și credințe care în alte timpuri și în alte condiții au fost potrivite și favorabile vieții și care au devenit dușmane vieții fiindcă au rămas aceleași, pe cînd curentul vieții, căreia-i slujeau drept parapet, s-a schimbat.

Și în acest caz ca și în celelalte, Nietzsche a dat dovadă de o îngustime de vederi neliniștitoare, ce-i contrazice faima de spirit vulturesc capabil să se avînte în cele mai înalte tării ale cerului. Deja problema centrală a lui Nietzsche este, ca să folosim o expresie îndrăgită de el, "umană, mult prea umană", deoarece ia în considerație aproape exclusiv relațiile dintre oameni și puterea asupra oamenilor, în timp ce problema puterii e mult mai amplă, cuprinzînd și puterea omului asupra lucrurilor care, odată rezolvată, ar putea diminua cu mult importanța celorlalte.

Nietzsche dă o altă dovadă, și mai gravă, a îngustimii sale intelectuale prin folosirea deosebit de frecventă a procedeului critic, îndrăgit de materialisti și de toți cei ce se complac în a reduce ce-i înalt la ce-i mic și meschin, care constă în a discredita și a disprețui lucruri socotite superioare, arătînd cum provin din

lucruri socotite mizerabile, inferioare. De pildă știința e o creație a instinctului utilitar ¹⁾ – religia e o formă de epuizare, o boală nervoasă ²⁾ – conștiința bună e efectul unei digestii bune ³⁾ și așa mai departe. E ușor de văzut că acest procedeu are o foarte mică valoare, întrucât simplul fapt că un lucru are ca antecedent ceva mizer nu-i deajuns ca să demonstreze caracterul lui mizerabil. Oare spicul bun de grâu nu răsare dintr-un bălegar puturos? Chiar admițând originile net animalice ale unor activități umane elevate, nimic nu dovedește că ele nu și-ar fi dobândit o viață și o rațiune de a fi pe cont propriu și n-ar fi devenit, cu timpul, independente de sursele lor generatoare. Pe de altă parte, dacă trupul, dacă voința de putere, sau ce-o fi fost, au creat cunoașterea înseamnă că nu se puteau lipsi de ea și că știința era necesară pentru anumite scopuri pe care, altfel, nu le-ar fi atins. Dar e drept oare să numești sclav un lucru indispensabil? Și un instrument nu poate deveni, oare, cu timpul, mai prețios decât cel care l-a fabricat?

Cum se vede, superficialitatea îl conduce pe Nietzsche la contradicții de o naivitate rușinoasă. Și nu mai vreau să insist asupra faptului că tot sistemul se axează pe o contradicție fundamentală, aceeași întâlnită la Marx și la Spencer, respectiv cea dintre

¹⁾ XV

²⁾ VIII, 287 și urm.

³⁾ VIII, 98

tendința de a vrea să accepte natura, *statu quo*, fără beneficiu de inventar, acceptînd răul, durerea, vinovăția, și tendința de a vrea să schimbe lucrurile, de a vrea să transforme omul, de a vrea să înăbușe-n el anumite sentimente, de a vrea să stimuleze altele, în fine, de a vrea să creeze o specie nouă, o rasă inedită, un nou tip de viață și de civilizație. Această antiteză între acceptare și schimbare, între adorația a ceea ce există și aspirația spre ceea ce nu există este, într-un fel, viermele tainic al gândirii lui Nietzsche care n-a știut să aleagă între instinct și opțiune. Slăbiciunea nu i-a permis marile hotărîri, după cum nu-i permisesese nici analizele profunde. Amîndouă deveneau pentru el extrem de dificile din pricina slăbiciunii iremediabile și a epuizării permanente. Toată energia rămasă a cheltuit-o strigîndu-și dorința de sănătate și de forță în cuvinte frumoase și puternice, transformînd-o într-o teorie a mîntuirii, cîntînd la nesfîrșit cîteva motive subtile la flautul său fals de înțelept antic. A fost un încîntător povestitor de mituri, un vesel trubadur de cîntece de bal, un delicios *causeur* de malițiozități antiștiințifice și anticreștine. Dar toată pasiunea și tot lirismul lui și toate aceste *aguadezas* n-au fost suficiente ca să facă din el un mare filozof. Nu știu în ce măsură valorile lui pot sau trebuie preferate altora, dar știu precis că metodele cu care a vrut să graveze filozofic noile table ale legii, sînt proaste. Nu vreau să spun dacă sînt sau nu sînt de partea cauzei lui, dar pot să spun cu certitudine că a fost, în toate cazurile, un avocat mediocru al cauzei sale.

A fost, oare, un ascensionist febril în munți, care a intonat cel dintîi, dezlegîndu-se și eliberîndu-se înaintea tuturor, cîntece de sărbătoare în fața aurorelor ce n-au luminat încă fața nici unui om, sau un fel de barbar născut în afara timpului, rătăcit în modernitate, îmbolnăvit de civilizație, care și-a însușit cultura cea mai rafinată spre a o nega, care a glorificat în vorbe instinctele, întrucît nu le-a mai putut trăi?

Nu știu și nici nu vreau să vorbesc despre aceasta. Îi ascult cîntecele și trilurile melodioase cu aceeași încîntare cu care ascultă călătorul nocturn cîntecul privighetorii solitare, dar cînd privighetoarea se preschimbă într-un corb înțelept și vrea să mă învețe calea cea adevărată, bună și unică, rîsul descătușat trezește toate ecourile și umbrele nopții.

Eseuri filozofice? Nu! Sau nu numai! O carte palpitantă și mai pasionantă decît un roman, fiindcă e "inegală, parțială, fără scrupule, violentă, contradictorie, insolentă, ca toate cărțile celor ce iubesc și urăsc fără teamă".

Autobiografie intelectuală, ea este totodată un proces intentat filozofiei, un efort de a demonstra că acest "monstru" nu reușește să fie nici știință, nici artă și nici, mai ales, un instrument de cunoaștere, de acțiune și de cucerire a lumii.

ISBN 973-9021-03-04